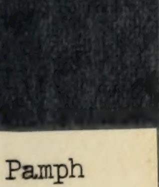


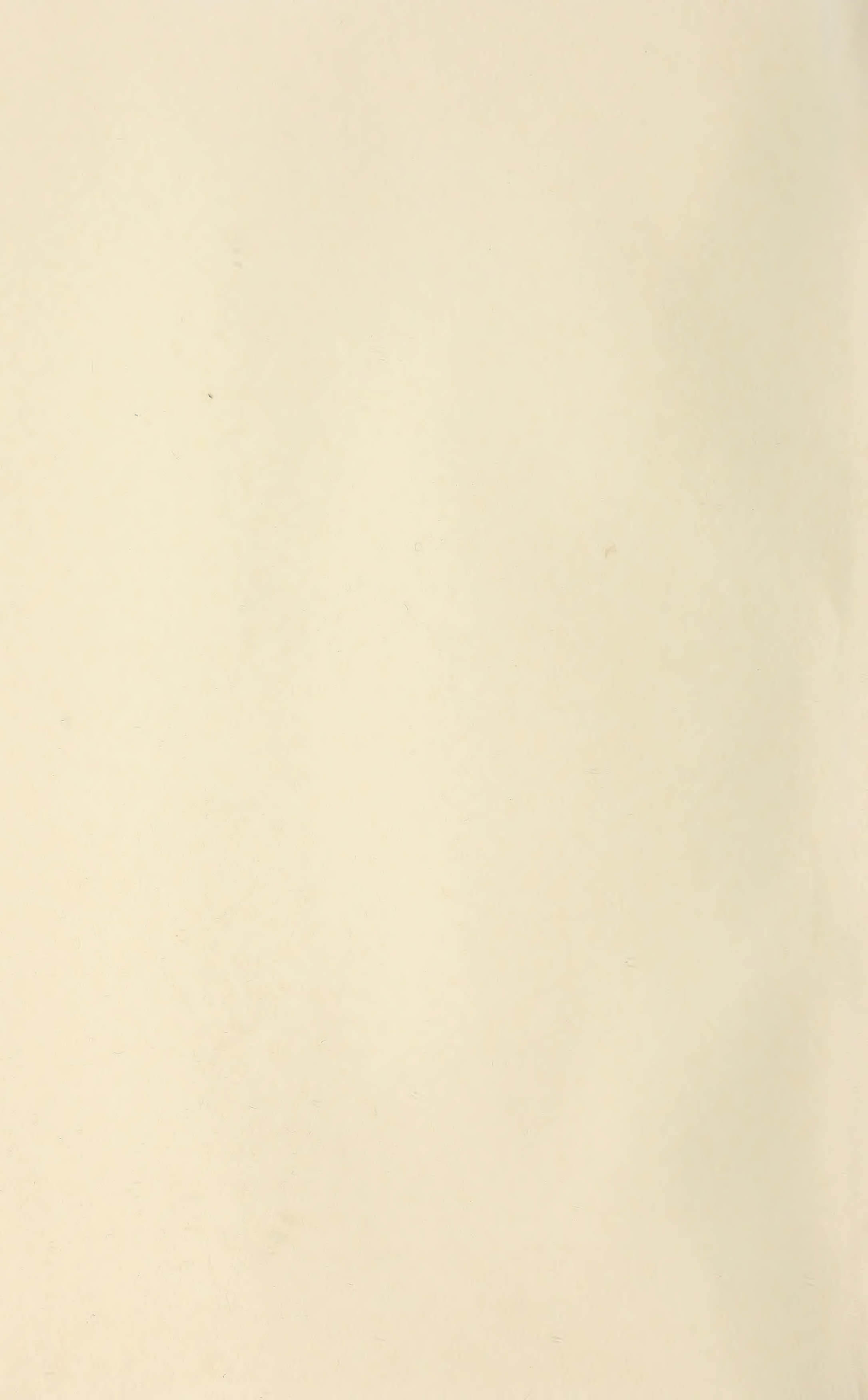
Hoffmann, Martin
Die Ethische Terminologie
Bei Homer Hesiod Und Den Alten





Digitized by the Internet Archive
in 2015

https://archive.org/details/dieethischetermi00hoff_0



Die ethische Terminologie bei Homer, Hesiod und den alten Elegikern und Jambographen.

I.
Homer.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

einer

Hohen Philosophischen Fakultät

der

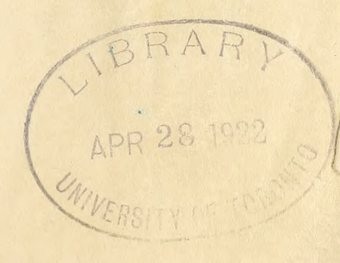
Universität zu Tübingen

vorgelegt

von

Martin Hoffmann

aus Schöckingen OA. Leonberg.



Tübingen

Druck von H. Laupp jr

1914.

Gedruckt mit Genehmigung der Philosophischen Fakultät
der Universität Tübingen.

Referent: Professor Dr. Wilhelm Schmid.
20. November 1913.

Die ganze Arbeit erscheint gleichzeitig im Kommissionsverlag der Buchhandlung Wilhelm Kloeres (Carl Tränkle) in Tübingen. Teil II (mit griechischem Wortregister zum Ganzen) wird auch für sich allein ausgegeben.

Inhaltsangabe.

Abkürzungen.

Sch. A:	Scholia Graeca in Homeri Iliadem. Ed. G. Dindorfius. I. II. 1875
Sch. B:	Scholia Graeca in Homeri Iliadem. Ed. G. Dindorfius. III. IV. 1877.
Sch. Townley.:	Scholia Graeca in Homeri Iliadem Townleyana. Rec. E. Maass. I. II. 1888 (= Editionis a Dindorfio incohatae vol. V. VI).
Sch.:	Scholia Graeca in Homeri Odysseam. Ed. G. Dindorfius. I. II. 1855.
H. (= Hentze):	Homer erkl. von K. Fr. Ameis. Neu hrsg. von C. Hentze (1895 ff.). Ilias: A—Z 6. Aufl.; H—M 5. Aufl.; N—Ω 4. Aufl. Odyssee: α—ζ 12. Aufl.; η—μ 11. Aufl.; ν—σ 8. Aufl.; τ—ω 9. Aufl.
HA.:	Anhang zur Ausgabe von Ameis und Hentze (1882 ff.). Ilias: A—Γ 3. Aufl.; Δ—Σ 2. Aufl.; T—Ω 1. Aufl. Odyssee: α—ζ 4. Aufl.; η—ω 3. Aufl.
C. (= Cauer):	Homer erkl. von Ameis und Hentze. Neu bearb. von Paul Cauer. Ilias: A—Γ 7. Aufl. (1913). Odyssee: ν—σ 9. Aufl. (1910); τ—ω 10. Aufl. (1911).
Ng.:	C. Friedrich von Naegelsbachs Anmerkungen zur Ilias. 3. Aufl. Bearb. von G. Autenrieth. 1864.
Eb.	Lexicon Homericum. Ed. H. Ebeling. I. II. 1880. 85.

Berichtigungen.

Seite 31 Zeile 12 v. o. lies: Peisistratos.
Seite 43 Zeile 17 v. u. lies: er werde.
Seite 46 Zeile 8 v. u. lies: νεμεσ(σ)ᾶσθαι.
Seite 61 Zeile 17 v. o. lies: αἴσιμος.
Seite 93 Zeile 3 v. u. lies: gerühmt wird.

Einleitung.

Die vorliegende Abhandlung will nicht eine erschöpfende Darstellung der sittlichen Anschauungen geben, die in den im Thema genannten Schriftstellern zum Ausdruck kommen, sie gibt vielmehr nur eine Zusammenstellung der in ihnen gebrauchten ethischen Termini. Und zwar ist der Begriff „ethischer Terminus“ in einem enger begrenzten Sinn gefaßt: Es sind nicht alle Ausdrücke besprochen, die irgendwie für die Ethik von Wichtigkeit sind — dazu würde auch die ganze psychologische Terminologie gehören —; es ist vielmehr eine Zusammenstellung der Wörter versucht, die ein ethisches Werturteil, in bonam oder malam partem, enthalten.

Vielleicht wird es dem einen und andern bedenklich erscheinen, wenn der Begriff „ethisches Werturteil“, den erst die moderne philosophische Ethik geprägt hat, auf Schriftsteller wie Homer und Hesiod angewandt wird. Aber wenn wir es überhaupt unternehmen, die sittliche Höhenlage längst vergangener Zeiten zu bestimmen, so ist dies nicht anders möglich, als indem wir ihre Gedankenwelt nach den uns geläufigen Gesichtspunkten zergliedern. Natürlich hat man sich zu hüten, daß man dabei nicht gewaltsam verfährt. Es wird eine Aufgabe der folgenden Darstellung sein, festzustellen, wie weit sich bei den zu behandelnden Schriftstellern die ethischen Werturteile von Werturteilen anderer Art reinlich scheiden lassen.

Eines muß von vornherein zugestanden werden: Bei der oben angegebenen Begrenzung des Themas muß ein einseitiges Bild der sittlichen Zustände entstehen. Beschränkt man sich auf die Zusammenstellung der ein sittliches Werturteil enthaltenden Wörter, so bleiben gerade die feinsten Regungen des sittlichen Bewußtseins unberücksichtigt. Dies gilt vor allem für das homerische Epos, weniger für die lehrhaften Dichtungen Hesiods und der elegischen Poesie, bei denen sich eine Zusammenstellung der ethischen Termini einer Darstellung des gesamten ethischen Gehalts mehr nähern wird. Aber diese Einseitigkeit hat doch auch ihre Berechtigung. Tragen wir aus

Homer alle Aeußerungen sittlichen Empfindens, die irgendwie herauszulesen sind, zusammen und führen sie in systematischer Ordnung vor, so ergibt sich auch wieder leicht ein einseitiges und zwar ein zu günstiges Bild von der damals erreichten sittlichen Höhe. Zu einem so gewonnenen Bild bietet die einfache Zusammenstellung der ethischen Termini eine Ergänzung und Berichtigung. Sie zeigt, wie weit die sittlichen Ideen bereits zu sprachlichem Ausdruck und damit zu klarem Bewußtsein gekommen sind.

I. Hauptteil.

Homer.

Zuerst sind einige methodische Fragen zu erledigen: Wie haben wir uns zur homerischen Frage zu stellen? Sollen wir das Material zuerst nach den verschiedenen Schichten, die in den homerischen Gedichten übereinandergelagert sind, auseinanderlesen und dann erst verarbeiten? Das wäre das ideale Verfahren; aber bei dem gegenwärtigen Stand der homerischen Frage ist es unanwendbar. Man wäre zu sehr in Gefahr, die Grenzen willkürlich zu ziehen, um ein hübsches Resultat zu erhalten, um etwa eine in die Augen springende Weiterentwicklung herauszustellen. Wir müssen Ilias und Odyssee zunächst als ein einheitliches Ganzes betrachten. Nur wenn sich bei Verarbeitung des ihnen entnommenen Stoffes in der ethischen Terminologie selbst auffallende Ungleichmäßigkeiten ergeben, dürfen wir fragen, ob diese etwa zu auf anderem Weg gewonnenen kritischen Resultaten in Beziehung gesetzt werden können.

Ein anderer gleich im Eingang zu berührender Punkt sind die „stehenden Beiwörter" bei Homer. Es ist nicht möglich, die ganze Erörterung über diese Frage hier aufzurollen [1]). Das Ergebnis, soweit es für uns hier von Wichtigkeit ist, läßt sich etwa dahin zusammenfassen: Es ist zuzugeben, daß der oder die Dichter, die an den

1) Die wichtigste Literatur zu dieser Frage ist: J. H. Düntzer, Zur Beurteilung der stehenden homerischen Beiwörter (Verhandlungen der 21. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner 1862, S. 102 ff.). Düntzers Aufstellungen werden weiter ausgebaut von: Carolus Franke, De nominum propriorum epithetis homericis (Dissert. Greifswald 1887) und: H. Meylan-Faure, Les épithètes dans Homère (Dissert. Lausanne 1899). Eine treffende Kritik der Punkte, in denen Düntzer zu weit geht, gibt Albert Schuster, Untersuchungen über die homerischen stabilen Beiwörter (Progr. Stade 1866).

homerischen Gesängen tätig gewesen sind, über einen Vorrat von ihnen geläufigen Verbindungen zwischen Hauptwörtern und Beiwörtern verfügt haben, und daß sie bei der dem Epos eigenen reichlichen Anwendung dieses Vorrats vielfach durch die Rücksicht auf das Versmaß bestimmt worden sind. Infolgedessen sind die Beiwörter häufig mechanisch ohne Rücksicht auf den besonderen Zusammenhang, ja zuweilen geradezu unpassend eingesetzt worden. Dies gilt aber durchaus nicht unterschiedslos für alle Stücke der homerischen Gedichte. Dasselbe Beiwort kann demselben Substantiv an der einen Stelle ganz gedankenlos, an der anderen mit wohlerwogener Rücksicht auf den Zusammenhang beigesetzt sein. Und zwischen diesen beiden Grenzfällen gibt es zahlreiche Abstufungen. Je größer der dichterische Wert einer Stelle ist, desto weniger „stehende" Beiwörter werden wir darin finden. Wo es sich deshalb im folgenden darum handeln wird, die Bedeutung vielgebrauchter, unter die stehenden Beiwörter gezählter Ausdrücke festzustellen, dürfen wir nicht von vornherein annehmen, daß sie überall mit starrer Gleichmäßigkeit in demselben Sinn gebraucht sind. Es gilt, den Zusammenhang der einzelnen Stellen zu prüfen. Andererseits aber dürfen wir nicht zu rasch aus vereinzelten Stellen eine neue, wesentlich abweichende Bedeutung erschließen.

Endlich ist noch ein Wort über die Anordnung des Stoffs zu sagen: Es wird sich empfehlen, zuerst die Ausdrücke zusammenzustellen, welche einzelne konkrete Vorzüge oder Fehler bezeichnen, und dann erst zu den allgemeineren Bezeichnungen des Sittlichen und Unsittlichen weiterzuschreiten. Denn einmal ist anzunehmen, daß die sprachliche Entwicklung selbst bei der Prägung der sittlichen Termini im großen und ganzen diesen Weg gegangen ist; weiter hat dieses Verfahren den Vorteil, daß für die schwierige Bestimmung der allgemeineren Begriffe zuerst eine zuverlässige Grundlage geschaffen wird. So ergibt sich eine Zweiteilung des Stoffes; ein Schlußabschnitt wird die gewonnenen Ergebnisse zusammenfassen.

1. Kapitel.

Die Ausdrücke für einzelne Vorzüge und Fehler.

Das erste, was von dem Manne Homers erwartet wird, ist Tapferkeit und Kriegstüchtigkeit. Während wir zwischen diesen beiden sachlich in vielfacher Wechselwirkung stehenden Eigenschaften begrifflich scheiden können und in „tapfer" ein Werturteil

über die sittliche, in „kriegstüchtig“ über die physische Beschaffenheit des Mannes sehen, liegt Homer eine solche Trennung fern. Daß z. B. bei ἄλκιμος auch an die Tapferkeit zu denken ist, zeigt α 301/302:

καὶ σύ, φίλος, μάλα γάρ σ' ὁρόω καλόν τε μέγαν τε,
ἄλκιμος ἔσσ' . . . .

So sind alle Ausdrücke, welche die Wehrhaftigkeit oder den Mangel an Wehrhaftigkeit bezeichnen, zu den ethischen Termini zu zählen: ἄλκιμος, ἀλκή, ἀρήιος, ἀρηίφιλος, θοός[1]), ἀρηίθοος, βοηθόος, μενεπτόλεμος, μενεδήιος, ἄναλκις, ἀναλκείη, μαλθακός, ἀπτόλεμος[2]) [3]). Abzusehen ist von Wörtern, welche ausgesprochen nur die physische Kraft oder eine einzelne körperliche Fertigkeit bezeichnen, wie etwa ἴφθιμος oder ποδώκης.

An die Ausdrücke für Wehrhaftigkeit können wir anfügen die zahlreichen Wörter, welche die Standhaftigkeit bezeichnen: τλήμων, πολύτλας, πολυτλήμων, τετληώς, ταλασίφρων, ταλάφρων, ταλαπενθής. Sie werden gebraucht von der Ausdauer im Kampf, wie gegenüber Unglück, Gefahren und Strapazen jeder Art[4]).

1) θοός könnte man vielleicht am besten mit unserem „schneidig“ wiedergeben. Es bezeichnet durchaus nicht speziell die Schnellfüßigkeit. Man vergl. z. B. E 571.

2) πέπων ist hier wohl nicht anzuführen. Dieses Wort, das etymologisch mit πέσσω verbunden wird, kommt bei Homer nur in der Anrede ὦ πέπον, πέπονες vor, und zwar ist es in den meisten Stellen unzweifelhaft eine freundlich-vertrauliche Anrede. Wie sich dieser Gebrauch aus der nach der gebräuchlichen Etymologie anzusetzenden Grundbedeutung entwickelt hat, ist nicht ganz klar. Wir haben im Deutschen keinen entsprechenden bildlichen Ausdruck. W. Prellwitz (Etym. Wörterbuch der griech. Sprache². 1905) will darum πέπων von einer anderen Wurzel ableiten. An zwei Stellen nun, B 235 und N 120, wollen alte und neue Erklärer (Sch. B, diese übrigens N 120 schwankend, Eb., H.) das Wort in Anlehnung an die ursprüngliche Bedeutung in tadelndem Sinn verstehen = molles, ignavi. Dazu ist einmal zu bemerken: Hält man diese Erklärung für möglich, so kommen für dieselbe auch andere Stellen (Z 55. Π 628) in Betracht. Aber es ist doch bedenklich, wenn ein bildlicher Ausdruck in einer gebräuchlichen Anredeformel bald in freundlichem, bald in tadelndem Sinn aufgefaßt werden soll. Wir sind nicht genötigt, diese doppelte Bedeutung anzunehmen. N 120 ist ὦ πέπονες als herzliche Anrede verstanden eine ganz passende Einleitung zu der folgenden ernsten Warnung. Zu B 235 verweise ich auf die Erklärung von Ng. (die auch Eb. für Λ 314 in Rechnung zieht): ὦ πέπονες ist hier wie das spätere ὠγαθέ, ὦ λῷστε ironisch gemeint.

3) ἀγέρωχος, das man hier vielleicht vermißt, muß als noch unerklärt beiseite gelassen werden.

4) Bemerkenswert ist, daß Odysseus, der klassische Vertreter der Stand-

Nun die speziellen Ausdrücke für „mutig“ und „feig“: θρασύς, πολυθαρσής, θρασυκάρδιος, θρασυμέμνων, θαρσαλέος, ἄτρομος, ἀδειής[1]), καρτερόθυμος, κρατερόφρων, μεγάθυμος, μεγαλήτωρ, ὑπέρθυμος, ὑπερμενής: φυγοπτόλεμος, δειδήμων[2]), ἄθυμος, δειλός, ἀκήριος.

Einzelne dieser Wörter bedürfen der näheren Besprechung:

θαρσαλέος hat häufig die tadelnde Bedeutung „keck, frech“: α 385. ρ 449. σ 330. 390. τ 91. In der Ilias drückt das Wort immer eine Anerkennung aus. Dieser Unterschied im Sprachgebrauch erklärt sich leicht aus dem verschiedenen Stoff der Ilias und Odyssee.

μεγάθυμος. Wenn auch bei Homer von einer bewußten Scheidung der Seelenvermögen keine Rede ist, so ist doch zu beobachten, daß das Wort θυμός, in Uebereinstimmung mit seiner Grundbedeutung, vorwiegend da gebraucht ist, wo es sich um Aeußerungen des Willens- und Gefühlslebens handelt. Dem entsprechend ist θυμός auch in μεγάθυμος gebraucht. Das zeigen die Stellen, in denen die Bestandteile des Kompositums selbständig nebeneinanderstehen: B 196. H 25. I 496. Φ 395. H 25 und Φ 395 bedeutet μέγας θυμός „mächtiges Verlangen, starke Willenserregung“. Wir können μέγας nicht wörtlich wiedergeben. Zu der ursprünglichen Bedeutung von θυμός „das Wogen, Wallen“ paßt dieses Attribut in eigentlichster Bedeutung: Schwillt die wogende Bewegung im Innern an, dann schäumt sie schließlich in Worten und Taten über. Aehnlich ist auch B 196 und I 496 zu erklären. B 195 f. sagt Odysseus zu den Achäern, die nach den Schiffen eilen wollen:

μή τι χολωσάμενος ῥέξῃ (sc. Ἀγαμέμνων) κακὸν υἷας Ἀχαιῶν.
θυμὸς δὲ μέγας ἐστὶ διοτρεφέος βασιλῆος.

Nicht ganz zutreffend ist es, wenn Cauer (C. zu B 196) μέγας θυμός hier mit „hochmütig“ erläutert. Wir übersetzen: „leidenschaftlich ist der Sinn ...“. So verstanden ist V. 196 eine passende Begründung zu der in 195 ausgesprochenen Befürchtung[3]). Etwas, was

haftigkeit, auch schon in der Ilias, wo es sachlich nicht begründet ist, diese Ausdrücke als stehendes Beiwort führt (E 670. Θ 97. I 676. K 231. 248. 498. Λ 466. Ψ 729. 778); es wirft dies ein Licht auf die Stellung des Odysseus im Sagenkreis der Ilias.

1) Nur H 117. Ueber das tadelnde κύον ἀδδεές siehe unten.

2) Das Verbum δείδω, δείδια und das Substantivum δέος nehmen fast nie eine tadelnde, verächtliche Färbung an. Die einzigen Beispiele sind: E 812. N 224. M 244. σ 80.

3) Ueber den Gebrauch von δέ in dieser Stelle vergl. R. Kühner, Griech. Grammatik[3], II, 2. § 531.

einen Tadel ausdrücken, was die Achäer gegen Agamemnon aufbringen könnte, darf Odysseus in diesem Moment nicht sagen. Mit „θυμὸς δὲ μέγας ἐστί“ spricht er nur aus, was man von jedem König erwartet.

I 496 bedarf nach den besprochenen Stellen keiner Erläuterung mehr.

Wie μέγας θυμός, so dürfen wir auch das Kompositum μεγάθυμος verstehen: Es bezeichnet eine besondere Lebhaftigkeit und Stärke des Willens- und Gefühlslebens, ist also ursprünglich, ethisch betrachtet, eine vox media. Tatsächlich bezieht sich μεγάθυμος bei Homer, von einzelnen Helden oder ganzen Stämmen gebraucht, in erster Linie auf die Tapferkeit vor dem Feind (vergl. z. B. E 102). Daneben ist wohl auch (vergl. die eben besprochenen Stellen B 196 und I 496) an das lebhafte Reagieren gegen jede Kränkung und Schädigung zu denken, das zum Wesen des homerischen Helden gehört. Seiner Grundbedeutung nach könnte μεγάθυμος ganz wohl auch in tadelnder Bedeutung gebraucht sein. Doch gibt es keine Stelle, die mit Sicherheit dafür angeführt werden könnte. η 16 und ο 229 weist der Zusammenhang noch am ehesten auf einen tadelnden Sinn hin. Aber man vergleiche, was in der Einleitung über die „stehenden Beiwörter“ bemerkt worden ist.

μεγαλήτωρ. Während das Wort θυμός einen Versuch darstellt, die geistige Seite des Menschen im Unterschied vom Körperlichen auf einen treffenden Ausdruck zu bringen, ist ἦτορ von Hause aus Bezeichnung eines Körperteils (vgl. die Etymologie bei E. Boisacq, Dictionnaire étymologique de la langue grecque), wird aber vielfach, wie φρένες, gleichbedeutend mit θυμός gebraucht. So scheint auch μεγαλήτωρ ganz gleichbedeutend zu sein mit μεγάθυμος, wie letzteres Beiwort einzelner Helden und ganzer Stämme, nach freiem Belieben des Dichters oder nach metrischen Bedürfnissen mit μεγάθυμος wechselnd. Wir können allerdings die Bedeutung von μεγαλήτωρ nicht so genau feststellen, da es bei Homer keine Stelle gibt, wo μέγαν und ἦτορ noch getrennt nebeneinanderstehen [1]). Aber besonders da, wo μεγαλήτωρ tadelnden Sinn erhält (I 109. 255), entspricht es ganz dem μέγας θυμός. Von diesen Stellen aus kann auch über den Sinn von I 628/629 kein Zweifel sein. Hier sagt Aias vor Achill zu seinen Mitgesandten:

αὐτὰρ Ἀχιλλεὺς
ἄγριον ἐν στήθεσσι θέτο μεγαλήτορα θυμόν.

1) Der Zusammensetzung ist man sich so wenig mehr bewußt, daß unbedenklich μεγαλήτωρ θυμός nebeneinandergestellt wird. Man darf deshalb in μεγαλήτωρ nicht eine junge, metrischen Bedürfnissen entsprungene Neubildung sehen.

μεγαλήτωρ darf hier nicht als Gegensatz zu ἄγριος verstanden und mit „großmütig“ wiedergegeben werden. ἄγριος ist vielmehr die Steigerung von μεγαλήτωρ sind Tadelnswerte.

Ausgesprochen tadelnd ist μεγαλήτωρ κ 200 gebraucht:

Κύκλωπός τε βίης μεγαλήτορος ἀνδροφάγοιο.

Man will den Vers eben deshalb ausscheiden (z. B. P. Hennings, Homers Odyssee 1903, S. 299). Nach den eben behandelten Stellen erscheint dieser Grund zur Anfechtung der Stelle nicht stichhaltig. βίη und μεγαλήτωρ lassen sich wohl vereinigen. Natürlich darf man nicht, wie Hennings tut, um die Stelle lächerlich zu machen, falsch übersetzen: der hochherzige Menschenfresser. μεγαλήτωρ heißt nirgends bei Homer „hochherzig“.

Dieselbe Vorstellung, wie in μεγάθυμος und μεγαλήτωρ, liegt in μέγα φρονεῖν. Der Ausdruck wird vornehmlich von kämpfenden Helden (Λ 296. Χ 156. Θ 553. Π 258. Χ 21), aber auch von wilden Tieren (Λ 325. Π 758. 824) gebraucht. Tadelnden Nebensinn hat er an keiner Stelle.

ὑπέρθυμος ist gleichbedeutend mit μεγάθυμος. ὑπέρ bedeutet in derartigen Zusammensetzungen zunächst nur „über das gewöhnliche Maß hinaus“, kann allerdings auch den tadelnden Sinn erhalten: „über das erlaubte Maß hinaus“. ὑπέρθυμος ist in den weitaus meisten Stellen lobend gebraucht, wie μεγάθυμος vor allem von dem tapferen Streiter (Ζ 111. Υ 366. Δ 365 und sonst). Auf einen tadelnden Nebensinn führt der Zusammenhang nur in 3 Stellen, in einer der Götterszenen der Ilias (Ε 376) und in 2 Odysseestellen (η 59. ξ 209). Ε 376 beklagt sich Aphrodite über den ὑπέρθυμος Διομήδης, der sie verwundet hat. Ε 881 spricht Ares in ähnlichem Zusammenhang von dem ὑπερφίαλος Διομήδης, so wenigstens nach der Lesart Aristarchs. „αἱ δημώδεις“ haben auch hier ὑπέρθυμος. Möglich ist, daß auch Ε 376 ein ursprüngliches ὑπερφίαλος durch das geläufige Beiwort des Diomedes verdrängt worden ist.

M. Wundt (Geschichte der griechischen Ethik I. 1908. S. 13) findet einen tadelnden Sinn auch δ 784, wo es heißt (die Freier machen ein Schiff klar, um Telemach aufzulauern):

τεύχεα δέ σφ' ἤνεικαν ὑπέρθυμοι θεράποντες.

Aber deshalb, weil die Diener bei der Ausführung eines schurkischen Anschlags Dienste leisten, darf man ὑπέρθυμος noch nicht tadelnd fassen. π 326 ist annähernd derselbe Vers auf die Diener Telemachs, dann gleich nachher wieder auf die Diener der Freier angewandt (π 360). Daß die Hörer das Wort in diesen so ähnlichen Stellen wirklich verschieden empfunden haben, ist nicht wahrscheinlich.

ὑπερμενής. μένος können wir bald mit „Kraft", bald mit „Willensdrang" wiedergeben. Das Seelische überwiegt zwar in dem Begriff; aber wo μένος ist, da ist immer auch körperliche Kraft gedacht. ὑπερμενής bezeichnet also den von außergewöhnlichem Wollen und Können Erfüllten. Es ist vor allem Beiwort des Zeus, bald mit Ehrfurcht (z. B. B 403), bald mit Resignation (z. B. N 226) von ihm ausgesagt. Dann wird es noch dem König beigelegt (Θ 236. ν 205. υ 222). Tadelnd ist nur das von ὑπερμενής gebildete Verbum ὑπερμενέω gebraucht (findet sich nur einmal τ 62). Während das Adjektiv die Eigenschaft einfach konstatiert, scheint das Verbum auf „εω" das beständige Vorhandensein und die beständige Betätigung der Eigenschaft zu betonen; daher der tadelnde Sinn. Man vergleiche das immer tadelnd gebrauchte ὑπερηνορέων (s. Ph. Buttmann, Lexilogus[2] II. 1860. S. 190 f. über ὑπερηνορέων).

δειλός hat in der Mehrzahl der homerischen Stellen die Bedeutung „unglücklich, arm". Es ist ein Ausdruck des Mitgefühls, zuweilen mehr konventionell gesetzt (so in der Verbindung mit βροτοί), vielfach aber Aeußerung des lebhaften Bedauerns (P 670. Ψ 105. ι 65. ξ 361). Die Stellen, an denen eine andere Deutung in Frage kommen kann, sind folgende: Schon Φ 463/64 klingt βροτοὶ δειλοί im Mund Apollos geringschätzig. Noch ausgesprochener ist δειλός ein Ausdruck der Verachtung in den Stellen σ 389. φ 86. φ 288. Doch paßt hier nicht die uns aus dem Attischen geläufige Bedeutung „feig". φ 288 und σ 389 wird Odysseus mit der Anrede ἆ δειλέ bedacht, nachdem er sich eben in den Augen der Freier sehr frech benommen hat. δειλός drückt in diesen Stellen vielmehr ganz allgemein die Verachtung aus, mit welcher die adligen Freier auf den Bettler und (φ 86) auf den unfreien Hirten herabsehen. Wir übersetzen am besten mit „elend, erbärmlich", Wörter, in denen genau derselbe Uebergang zu einer tadelnden Bedeutung vorliegt [1]). Die Bedeutung „feig" paßt für die Stellen A 293 und N 278. N 279 ff. sind alle Symptome der Furcht zusammengestellt. A 293 würde auch die allgemeinere Uebersetzung „erbärmlich" dem Zusammenhang genügen. Doch ist es im Grunde von geringem Gewicht, ob wir so oder so übersetzen. Auch im Deutschen gebrauchen wir die Attribute „elend, erbärmlich" gerne von einem feigen Menschen.

---

1) Man vergl. dazu den Gebrauch von λυγρός σ 107 und von τάλας σ 327 und τ 68: τάλαν Elender! τάλας wird allerdings auch anders erklärt: Eb. gibt neben miser die Deutung audax. Man vergl. dazu den Gebrauch von τλῆναι P 166. Aber die Verwendung des Wortes bei den Tragikern = „unglücklich" spricht mehr für die erstere Deutung.

Bei den Stellen Λ 441. 452. Π 837, wo der Held seinen Gegner mit δειλέ anredet, ist die richtige Deutung zweifelhaft. Doch paßt zu der siegesgewissen Ueberlegenheit dieser Reden wohl besser die Anrede „Unglückseliger", als das scheltende „Elender".

Der Streit um die Deutung von ϑ 351 ist mit der eingehenden Erläuterung der Stelle, die L. Wenger Berl. Philol. Wochenschrift, 1909. S. 1309 ff. gibt, erledigt. Wir müssen übersetzen: „Ohnmächtig sind die Bürgschaften, die den Ohnmächtigen gegeben werden." Hephäst denkt bei δειλῶν an sich selbst, nicht an Ares, wie Eb. und H. meinen. Ihre Erklärung („Für einen Taugenichts gibt auch die Bürgschaft keine Sicherheit" H. zu der Stelle) widerspricht dem Begriff der Bürgschaft. Bei jeder Bürgschaft ist der, für den man bürgt, in irgendeinem Sinn eine zweifelhafte Person. Also auch ϑ 351 erhalten wir für δειλός einen mit dem sonstigen Sprachgebrauch übereinstimmenden Sinn.

Versuchen wir die verschiedenen für δειλός festgestellten Bedeutungen zu ordnen, so ergibt sich ohne weiters die Entwicklungsreihe: „unglücklich, elend — elend, erbärmlich — feig". Aber nach der gangbaren Etymologie ist die ursprüngliche Bedeutung „furchtsam, feig". Wie sich aus dieser die bei Homer häufigste Bedeutung „unglücklich = bedauernswert" entwickelt haben soll, ist bis jetzt nicht erklärt. Die Art, wie sich L. Schmidt (Die Ethik der alten Griechen I. 1882. S. 369 f.) die Sache zurechtlegt, läßt den tatsächlichen lexikalischen Befund ganz außer acht.

ἀ κ ή ρ ι ο ς. Wird das Wort richtig von κῆρ abgeleitet, so heißt es also wörtlich: „ohne Herz". Der Sinn dieses Ausdrucks ist nicht ohne weiteres deutlich. Eb. setzt mit alten Erklärern als Grundbedeutung an „exanimis". Aber nirgends findet sich bei Homer die Vorstellung, daß das κῆρ im Tod oder in der Bewußtlosigkeit abhanden kommt. Leo Meyer zitiert (Griech. Etymologie I, S. 41) Ο 10: κῆρ ἀπινύσσων. Aber auch hier handelt es sich nicht um ein Entweichen des κῆρ, sondern um einen Vorgang, der sich an dem κῆρ abspielt. Es erscheint mir deshalb wahrscheinlicher, daß ἀκήριος schon von Hause aus spottende Bezeichnung des Mutlosen ist: einer, der sich benimmt, wie wenn er kein Herz im Leib hätte. Wie andere psychische Erscheinungen, so hat auch der Mut seinen Sitz im κῆρ (Μ 45. Ν 713). Besonders bezeichnend ist Π 553/554 (ähnlich Β 851):

αὐτὰρ Ἀχαιοὺς
ὦρσε Μενοιτιάδεω Πατροκλῆος λάσιον κῆρ.

Dann vergleiche man auch Archilochos Fr. 55 (Hiller-Crusius): καρδίης πλέως und daneben deutsche Ausdrücke wie: beherzt, das Herz

fällt ihm in die Hosen u. ä. Was die einzelnen homerischen Stellen betrifft, so gibt die vorgeschlagene Deutung H 100. E 812. 817. N 224 ohne weiteres einen befriedigenden Sinn.

Λ 391 f. sagt Diomedes zu Paris:

ὑπ' ἐμεῖο . . . .
ὀξὺ βέλος πέλεται καὶ ἀκήριον αἶψα τίθησιν.

ἀκήριον τιθέναι ist ironisch euphemistisch für „töten". Solche Ironie paßt gut zum Ton dieser Hohnrede.

Φ 464 ff. sagt Apollo verächtlich von den Menschen:

ἄλλοτε μέν τε
ζαφλεγέες τελέθουσιν ἀρούρης καρπὸν ἔδοντες,
ἄλλοτε δὲ φθινύθουσιν ἀκήριοι.

H. gibt ἀκήριοι hier mit „entseelt" wieder und erklärt es proleptisch. Aber in diesem Sinn gefaßt ist es doch ein überflüssiger und schwerfälliger Zusatz zu φθινύθουσιν. Wir erklären besser: „sie schwinden mutlos, matt dahin". So erhält man einen passenden Gegensatz zu ζαφλεγέες τελέθουσιν.

ἄθυμος (κ 463) ist nicht so scharf wie unser „feig", sondern bedeutet „mutlos, niedergeschlagen".

Tapferkeit und Kriegstüchtigkeit ist bei Homer, wie oben bemerkt, das erste, was zum rechten Mann gehört. Sie wird darum auch kurzweg als Mannhaftigkeit bezeichnet. Die hieher gehörigen Termini sind: ἀνδρότης, ἠνορέη, ἀγήνωρ, ἀγηνορίη, ἀγαπήνωρ, ἀνήνωρ. Ein unserem „weibisch" entsprechendes Wort hat Homer nicht. Die Sache weiß er wohl auszudrücken, z. B. mit dem verächtlichen Ἀχαιίδες.

ἀγήνωρ und ἀγηνορίη werden auch tadelnd gebraucht. Am deutlichsten ist der tadelnde Sinn in einer Stelle der πρεσβεία: I 699 und 700. Hier ist das Wort etwa mit „hochfahrend" zu übersetzen. Tadelnde Färbung hat es wohl auch Φ 443, wo es von dem gewalttätigen Laomedon, λ 562, wo es von dem unversöhnlichen Aias, δ 658, wo es von Antinoos und Eurymachos gebraucht ist, die über das Gelingen der Reise Telemachs aufgebracht sind. B 276 dagegen ist ἀγήνωρ nach dem Zusammenhang eher ironisch als direkt tadelnd gemeint.

Zweifelhaft ist der Sinn des häufigen μνηστῆρες ἀγήνορες. Tadelnd könnte man den Ausdruck in den Stellen β 235. σ 346 = υ 284. φ 68. ψ 8 verstehen, wo im Zusammenhang von übermütigem, gewalttätigem Treiben der Freier die Rede ist. In den Stellen π 462. ρ 65. ρ 79 ist es schon bedenklicher, aus dem Zusammenhang eine tadelnde Bedeu-

tung abzuleiten. Hier ist die Rede von dem heimtückischen Gebaren der Freier gegen Telemach, ein Verhalten, das mit dem Wort ἀγήνωρ wenig passend charakterisiert wäre. ρ 79 z. B. klingt das „μνηστῆρες ἀγήνορες" im Munde Telemachs eher ironisch. α 106. 144. β 299. ρ 105 steht die fragliche Wendung, ohne daß im unmittelbaren Zusammenhang von ungehörigem Verhalten der Freier die Rede wäre. σ 43 und υ 292 endlich wird die Anrede μνηστῆρες ἀγήνορες von einem der Freier selbst gebraucht. Dieser Tatbestand zeigt deutlich: Die Freier haben das Beiwort ἀγήνορες nicht wegen ihres besonderen, übermütigen und gewalttätigen Verhaltens, sondern weil sie junge Herren aus gutem Hause sind, bei denen Freude an Sport und kriegerischen Uebungen vorausgesetzt werden darf.

Eine mindestens ebenso große Rolle wie die der Tapferkeit entgegengesetzte Feigheit spielt in der ethischen Terminologie Homers der Fehler, der in einer übermäßigen Steigerung des mutigen, trotzigen Wesens besteht, der Uebermut. Daß dieser Zusammenhang zwischen dem Uebermut und der homerischen Kardinaltugend tatsächlich besteht, das zeigen die eben besprochenen Ausdrücke θαρσαλέος, μέγας θυμός, μεγαλήτωρ, ὑπέρθυμος, ὑπερμενέων, ἀγήνωρ, ἀγηνορίη, die aus der lobenden in die tadelnde Bedeutung hinüberspielen, weiter das gleich zu besprechende ὑπερηνορέων. Die Termini, welche das übermütige, gewalttätige Wesen mit tadelnder Note bezeichnen, sind: ὕβρις mit seinen Derivaten ὑβρίζω und ὑβριστής, ὑπερηνορέων, ὑπεροπλίη, ὑπέροπλος, ὑπερφίαλος, παρήορος, βίη, βιάζεσθαι, βιᾶσθαι, βίαιος, ὑπέρβιος, ὑπερηφανέω, μεγαλίζομαι.

ὕβρις. Wenn wir für ὕβρις auch keine treffendere Uebersetzung haben als „Uebermut", so zeigen doch die homerischen Stellen, daß der Kreis von Erscheinungen, die bei Homer mit ὕβρις bezeichnet werden, viel enger ist als der, auf den wir das Wort Uebermut anwenden können, daß ὕβρις noch einen viel schärferen und unbedingteren Tadel ausdrückt. Die homerische ὕβρις äußert sich immer in mutwilliger Kränkung oder Schädigung eines anderen [1]). Nur ρ 245 steht

1) Der Besprechung bedarf ρ 169 (= δ 627). Daß die Lesart Aristarchs vorzuziehen ist, darüber ist man einig. Aber was sollen die Worte ὕβριν ἔχοντες bedeuten? Nach H. (zu δ 627) sind sie modale Bestimmung zu ἐτέρποντο. Aber inwiefern soll sich bei den Spielen ὕβρις geäußert haben? Dieser Sport ist doch für junge Leute von Stand eine durchaus passende Beschäftigung, die an und für sich keinen Anlaß zu Ausschreitungen gibt. M. Wundt (a. a. O. I, S. 14) stellt darum fest, daß ὕβρις hier in ganz abgeschwächtem Sinn gebraucht sei

ὑβρίζω etwas allgemeiner von dem großartigen, über die Verhältnisse hinausgehenden Wesen des Melantheus, das sich übrigens eben in schnöder Mißhandlung des Bettlers geäußert hat. Von mutwilliger Vergeudung der eigenen Lebenskraft oder des eigenen Besitzes steht ὕβρις nicht. Allerdings ist in den homerischen Gedichten überhaupt sehr wenig von Völlerei u. ä. die Rede. Auch die Freier werden verurteilt nicht wegen üppiger Lebensweise, sondern weil sie auf fremde Kosten ihre fortgesetzten Gelage halten. Der ὑβριστής steht im Gegensatz zum θεουδής (ζ 120 f.). Die Götter strafen die ὕβρις (ρ 487). Doch findet sich bei Homer keine Stelle, wo ὕβρις von Auflehnung unmittelbar gegen die Götter, von Gotteslästerung u. ä. gebraucht wäre.

ὑπερηνορέων hat immer tadelnden Sinn. Nur N 258 läßt es sich aus dem Zusammenhang nicht bestimmt erweisen. Doch ist auch hier die tadelnde Bedeutung am Platz: Meriones bezeichnet hier den Trojaner Deiphobos, mit dem er vorher ohne Erfolg gekämpft hat, als ὑπερηνορέων. In der Erregung des Kampfes ist man stets geneigt, den Gegner als übermütig oder sonst als moralisch minderwertig zu betrachten, wenn auch kein sachlicher Grund dazu vorliegt.

ὑπερφίαλος. Die Etymologie ist unsicher, aber die Bedeutung nicht zweifelhaft: Abgesehen vom Adverb ὑπερφιάλως ist das Wort bei Homer immer tadelnd gebraucht = übermütig. E 881 wollen Eb. und Wundt (a. a. O. I, S. 14 Anm. 1) das Wort in lobendem Sinn verstehen. Mit Unrecht: Die ganze Rede des Ares atmet Zorn

= Mutwillen. Aber mit dem sonstigen homerischen Sprachgebrauch ist dies nicht vereinbar. Ebensogut könnten wir im Deutschen Ausgelassenheit beim Spiel als „Frevel" bezeichnen. So kämen wir zu dem Schluß, daß die Wendung ganz gedankenlos zur Füllung des Verses eingefügt ist, einfach weil bei den Freiern auch sonst von ὕβρις die Rede ist. Für δ 627, für das 4. Buch der Telemachie, könnte man sich mit dieser Erklärung eher beruhigen. Bei ρ 169, wo der Vers vermutlich ursprünglich ist (vergl. die Literatur bei H A.), ist sie schon bedenklicher. Man kann auch nicht sagen, daß ὕβριν ἔχοντες ein formelhafter Versschluß ist. Nur noch α 368 finden wir den Versschluß: ὑπέρβιον ὕβριν ἔχοντες. Mir scheint noch ein anderer Ausweg möglich. δάπεδον ist bei Homer nicht der gewöhnliche Erdboden, sondern (abgesehen von λ 577, wo die Lokalität nicht ganz klar ist) der Fußboden im Hause, den wir in irgendeinem Grade künstlich zugerichtet zu denken haben. So wird auch in unserer Stelle δάπεδον einen künstlichen Estrich bezeichnen, zumal da τυκτόν beigefügt ist. In Tiryns zeigt der Hof wirklich eine Art von Betonierung (H. Schliemann, Tiryns. 1886. S. 215). Ein so zugerichteter Hof ist aber kein geeigneter Platz für die Spiele der Freier. Man denke nur, wie der Diskuswurf auf eine solche sorgfältig geglättete Fläche wirken mußte. Auch hier zeigen sie also ihre ὕβρις in mutwilliger Zerstörung fremden Eigentums. Bei dieser Erklärung erhalten auch die Worte ὅθι περ πάρος einen guten Sinn: Auch früher waren die Freier so rücksichtslos, diesen Platz für ihre Uebungen zu wählen.

und Aerger. Auch ὑπερφίαλος ist ein Ausdruck der Erbitterung (H.). Dem Schützling der anmaßenden Athene will Ares hier gewiß nicht ein rühmendes Beiwort geben. φ 289 soll ὑπερφίαλος nach Buttmann (Lexilogus II² S. 186; vergl. Sch. A zu O 94) ohne Tadel gebraucht sein. Aber (vergl. C. zu der Stelle) dem Charakter des Antinoos ist es ganz angemessen, wenn er sich selbst ohne Scheu, vielleicht mit einem gewissen Stolz, das tadelnde ὑπερφίαλος beilegt. Die oben behandelten Stellen σ 43 und υ 292 darf man nicht gegen diese Deutung anführen. Dort ist das μνηστῆρες ἀγήνορες formelhafte Anrede ohne innere Verbindung mit den anschließenden Worten. Das Adverb ὑπερφιάλως ist abgesehen von α 227. δ 663 = π 346 [1]) ethisch indifferent gebraucht in der Bedeutung „in außergewöhnlichem Maße oder Grade“ (N 293. Σ 300. ρ 481. σ 71. φ 285). Ob daraus folgt, daß, wie Buttmann meint, ὑπερφίαλος ursprünglich überhaupt ohne tadelnde Nebenbedeutung gebraucht wurde, ist nicht sicher. Buttmann selbst bemerkt (a. a. O. S. 188): „Die Vergleichung aller Volkssprache zeigt ja, wie wenig sparsam man bei der Wahl der Adverbien ist.“ Der indifferente Gebrauch von ὑπερφιάλως kann auch auf nachträglicher Abschwächung des Begriffs beruhen. Man vergleiche das homerische ἐκπάγλως (z. B. ο 355).

π α ρ ή ο ρ ο ς ist Ψ 603 neben ἀεσίφρων in bildlichem Sinn gebraucht. Es wird etwa mit „übermütig, zügellos“ wiederzugeben sein. Da uns ein entsprechendes Bild fehlt, so hat die Uebersetzung weiten Spielraum.

β ί η. βίῃ, βίηφι „unter Anwendung von Gewalt“ nähert sich an verschiedenen Stellen der Bedeutung „in gewalttätiger Weise“ (A 430. O 186. Π 387. α 403). Unzweideutig tadelnd ist βίη in den Stellen ο 329 = ρ 565. ψ 31. κ 200). Der Plural βίαι, in der Ilias ohne ethische

1) Auch in diesen Stellen will Buttmann (Lexilogus II², S. 187 f. 190) das Adverb ethisch indifferent verstehen. α 227 verbindet er es mit ὑβρίζοντες, H. mit δαίνυσθαι. Eine zwingende Entscheidung für oder wider scheint mir hier nicht möglich. Dagegen ist für δ 663 die Auffassung Buttmanns abzulehnen. Hier soll ὑπερφιάλως bedeuten „in außergewöhnlicher, übernatürlicher Weise“ (Eb. „supra naturam, opere divino“). Als Uebermut oder Frevel können die Freier, meint Buttmann, die Reise Telemach unmöglich anrechnen. Aber nach der Art, wie die Freier sonst, z. B. in der Volksversammlung, charakterisiert werden, ist das wohl möglich. Und die folgenden Ausdrücke ἐκ τοσσῶνδε, ἀέκητι, νέος παῖς, αὔτως weisen alle darauf hin, daß Antinoos die Reise Telemachs als eine Frechheit betrachtet. Auch wird μέγα ἔργον (663), wie wir unten sehen werden, meist in malam partem gebraucht. Endlich: In den andern Stellen, wo ὑπερφιάλως indifferent gebraucht ist, drückt es einfach eine Steigerung des Verbalbegriffs der Intensität nach aus. Der Begriff τελεῖσθαι ist einer solchen Steigerung nicht fähig.

Färbung (E 521. Π 213 = Ψ 713), bedeutet in der Odyssee immer „Gewalttaten“. Wie βίη wird auch βιάζεσθαι (ι 410) und βιᾶσθαι (Φ 451. Ψ 576. λ 503. ψ 9) tadelnd gebraucht im Sinne von „vergewaltigen“. βίαιος drückt an allen Stellen (β 235. 237. χ 37) einen Tadel aus. ὑπέρβιος endlich ist (man vergleiche, was oben über die Bedeutung von ὑπέρ in solchen Zusammensetzungen gesagt ist) abgesehen von Σ 262 immer in mißbilligendem Sinn gebraucht (α 368. δ 321. ο 212.[1]) π 410). Dasselbe gilt von dem adverbial gebrauchten ὑπέρβιον (Ρ 19. μ 379. ξ 92. 95. π 315).

Am Ende dieser Begriffsreihe ist noch eine kurze Auseinandersetzung mit Wundt (Geschichte der griech. Ethik I. S. 13. 14) notwendig. Nach seiner Ansicht läßt sich an diesen Ausdrücken, welche den leidenschaftlichen Mut und seine Steigerung ins Verwerfliche, den Uebermut, bezeichnen, eine Entwicklung konstatieren. „Der mächtige Drang der Leidenschaft, ursprünglich die eigentliche Tugend des Mannes, ist zu etwas Bösem geworden“ (S. 14). Die innere Wahrscheinlichkeit dieser Hypothese soll hier nicht angefochten werden. Aber beweisen läßt sie sich aus dem homerischen Stellenmaterial nicht. Wir finden nebeneinander Schätzung des stürmischen Mutes und Verurteilung des Uebermutes. Der Versuch, unter Gegenüberstellung älterer und jüngerer Partien der homerischen Epen eine Entwicklung, wie sie Wundt annimmt, aufzuweisen, führt zu keinem überzeugenden Ergebnis [2]).

1) Man nimmt hier Anstoß daran, daß Nestors Sohn von dem θυμὸς ὑπέρβιος seines Vaters spricht (z. B. Hennings a. a. O. S. 112 f.). Mit Unrecht. Diese hübsche realistische Szene dürfen wir nicht deshalb streichen, weil sich Pisistratos hier nicht ganz als Mustersohn benimmt. Was er von seinem Vater sagt, ist ja auch nicht so schlimm; er schildert ihn nur als übereifrig und empfindlich in Ausübung der Gastfreundschaft. So erscheint Nestor auch γ 345 ff. Ein Widerspruch zwischen unserer Stelle und γ 313 besteht natürlich nicht. Wenn auch Nestor Telemach ermahnt hat, seine Reise nicht zu weit auszudehnen, so kann er es ihm doch übelnehmen, wenn er so nahe vorbeiziehend nicht noch einmal bei ihm einkehrt.

2) Vergleichen wir einmal Ilias und Odyssee miteinander, über deren zeitliches Verhältnis man in den großen Zügen einig ist, so ergibt sich wohl, daß der „Uebermut“ in der Odyssee eine viel größere Rolle spielt und die Ausdrücke dafür dort viel häufiger sind (θαρσαλέος nur in der Odyssee tadelnd gebraucht; ὕβρις mit seinen Derivaten in der Ilias 5 mal, in der Odyssee 26 mal; βίαι nur in der Odyssee tadelnd und dort immer tadelnd u. a.). Aber dieser Unterschied ist natürlich auf den verschiedenen Stoff zurückzuführen. In den Schlachtschilderungen der Ilias ist der stürmische Mut das höchste Lob, hat die ὕβρις keinen Platz. Anders ist es in den mehr bürgerlichen Verhältnissen der Odyssee, wo die Freier mit ihrem Treiben im Mittelpunkt stehen. ὕβρις und seine Derivate stehen in der Odyssee 20 mal mit Beziehung auf die Freier, 3 mal mit Beziehung

An die Ausdrücke für Uebermut und Gewalttat können wir anschließen die Wörter, welche Härte, Erbarmungslosigkeit, überhaupt irgendwelche unfreundliche Art bezeichnen. Bei manchen Ausdrücken kann man zweifelhaft sein, ob man sie dieser oder jener Gruppe ethischer Termini zuweisen will. Wie der Uebermut ist auch die Härte ein Fehler, in den ein Geschlecht, das kriegerische Eigenschaften über alles schätzt, leicht verfällt. Hier sind anzuführen die Wörter: ἀπηνής, χαλεπός, ἄγριος, σιδήρειος, ἀτέραμνος, κρατερός, δεινός, αἰνός, ὠμηστής, δηλήμων, ὀλοός, ὀλοόφρων, ἀμείλιχος[1]), νηλής, νηλεής, ἀκηδής, ἀκηδέστως, ἀκηδεῖν, ἀποκηδεῖν, δυσμενής, ἀνάρσιος.

Im einzelnen ist dazu zu bemerken:

χαλεπός hat, von Personen gebraucht, immer eine tadelnde Färbung (z. B. β 232, Gegensatz V. 234 ἤπιος; ϑ 575: χαλεποί τε καὶ ἄγριοι, Gegens. δίκαιοι und φιλόξεινοι). Auch mit μῦθος und ἔπος verbunden kann es bei entsprechender Situation einen Tadel aussprechen (z. Ψ 492. ρ 395). Ohne ethische Färbung steht μῦθος χαλεπός z. B. B 245, wo ein scharfes Wort wohl am Platz ist. In der Stelle δ 651: χαλεπόν κεν ἀνήνασθαι δόσιν εἴη ist man versucht zu übersetzen: es wäre hart . . . (vergl. σ 287: οὐ γὰρ καλὸν ἀνήνασθαι δόσιν ἐστίν). Doch bedeutet χαλεπόν ἐστιν mit Infinitiv sonst immer: es ist schwierig. Auch hier genügt diese Deutung dem Zusammenhang.

---

auf fremde Stämme, von denen der irrende Odysseus Schlimmes fürchtet. Das sind also Situationen, die eben dem Stoff der Odyssee eigentümlich sind. Da, wo es der Sache nach zu erwarten ist, bei dem Streit zwischen Achill und Agamemnon, stellt sich auch in der Ilias der Begriff ὕβρις ein (A 203. 214. I 368). Und davon ist keine Rede, daß der stürmische Mut nicht auch noch in der Odyssee geschätzt würde. Auch hier ist ὑπέρθυμος wiederholt in lobendem Sinn gebraucht, sind μεγάθυμος und μεγαλήτωρ rühmende Beiwörter des Mannes. Vorausgesetzt auch, daß sich in den Jahrhunderten, in denen die homerischen Epen entstanden sind, eine Entwicklung vollzogen hat, wie sie Wundt annimmt, so dürfen wir doch nicht erwarten, in unseren Epen davon einen sicher zu erkennenden Niederschlag zu finden. Dafür ist ihre Sprache zu sehr Kunstsprache, zu sehr durch stehende Wendungen und Beiwörter gebunden und ausgeglichen.

Noch eine Einzelheit in Wundts Ausführung ist zu besprechen: Er meint (S. 14, Anm. 1 u. 4), die Zusammenstellung κακῶς ὑπερηνορέοντες (β 266) und ὑπέρβιον ὕβριν (α 368) deute vielleicht darauf hin, daß ὕβρις und ὑπερηνορέων ursprünglich keinen entschiedenen Tadel ausgedrückt habe. Aber wir sprechen doch auch von „maßlosem Geiz“. Die genannten Ausdrücke könnten nur dann einen Schluß erlauben, wenn außerdem nur auch wenigstens eine Stelle sich finden würde, wo ὕβρις und ὑπερηνορέων ohne Tadel gebraucht wäre. Auch würde man solche Spuren eines älteren Sprachgebrauchs eher in der Ilias suchen.

1) ἀμείλικτος (Λ 137. Φ 98) scheint nicht als Vorwurf gemeint zu sein (vergl. Z 62).

ἄγριος, zunächst von Tieren gebraucht, wird auch auf Menschen übertragen zur Bezeichnung besonderer Kraft und Leidenschaftlichkeit. Meist erhält es dabei eine tadelnde Färbung im Sinne von „hart, wild, grausam“. In der Ilias wird das Wort so von Achill gebraucht (I 629. Φ 314. Ω 41: λέων δ' ὣς ἄγρια οἶδεν), in der Odyssee von unkultivierten Völkern, die das Recht des schutzflehenden Fremdlings mißachten (α 199. ζ 120 = ι 175 = ν 201; ähnlich ϑ 575). Typische Vertreter dieser unkultivierten Roheit sind die Kyklopen (β 19. ι 215. 494). Gegensatz zu ἄγριος in diesem Sinn ist δίκαιος (ζ 120).

σιδήρειος mit ϑυμός oder ἦτορ verbunden kann außerordentliche Geistesstärke bezeichnen (z. B. Ω 205). Meist aber hat es den tadelnden Sinn „gefühllos“ (X 357. ε 191; ψ 172. Vergl. μ 280: ἦ ῥά νυ σοί γε σιδήρεα πάντα τέτυκται).

κρατερός streift zuweilen an das Tadelnde (A 25. 326. Ω 212), ähnlich δεινός (Λ 654. ϑ 409. φ 169).

Von αἰνός gehört hieher die wiederholt in der Ilias begegnende Anrede αἰνότατε Κρονίδη. Immer ist es Hera, die diese Anrede gebraucht, und zwar nicht in ehrfürchtiger Scheu, sondern im Aerger über wirkliche oder vermeintliche Rücksichtslosigkeit des Gemahls. Einmal wird auch Athene vorwurfsvoll so angeredet (Θ 423).

δηλήμων ist als Vorwurf gebraucht Ω 33. Es bezeichnet hier den, dessen Wille ständig darauf gerichtet ist, zu verderben, den Zerstörungslustigen.

ὀλοόφρων wird von wilden Tieren, dann aber auch von Personen gebraucht, die etwas Unheimliches an sich haben, von denen man nichts Gutes erwartet (α 52. κ 137. λ 322).

ὀλοός erhält, wo es von Personen gebraucht ist, zuweilen tadelnden Sinn: einer, dem es Freude macht, auf jede Weise Schaden zu stiften. So wird das Wort von Achill gebraucht, der sich an der Niederlage der Achäer freut (Ξ 139), oder von Zeus, der das Schwert des Manelaos im Zweikampf zerspringen läßt (Γ 365). Aehnliche Stellen sind: X 15. Ψ 439. Ω 39.

ἀμείλιχος ist mit Vorwurf gesagt I 158 und Ω 734 (anders I 572, wo von dem ἀμείλιχον ἦτορ der ἐρινύς die Rede ist).

ἀκηδής, das hier natürlich nur hergehört, soweit es aktiv gebraucht ist (Φ 123. ρ 319), und die stammverwandten Wörter haben durchweg tadelnde Färbung, und zwar werden sie (abgesehen von ἀποκηδεῖν, das Ψ 413 in dem allgemeinen Sinn „lässig sein“ steht) von nachlässiger, rücksichtsloser Behandlung anderer gebraucht. Derselbe Tadel wird τ 154 mit der Wendung „δμῳαὶ οὐκ ἀλέγουσαι“ ausgedrückt.

δυσμενής und ἀνάρσιος sind zuletzt genannt, da es bei ihnen

nicht selbstverständlich ist, ob sie mit Recht hieher zu zählen sind. δυσμενής ist von Hause aus ethisch indifferent. In der Ilias, wo wir mitten in den erklärten Kriegszustand hineingeführt werden, ist das Wort immer (mit Ausnahme von Γ 51; darüber unten) von dem Gegner im Krieg gebraucht, aber dabei in der vollen, ursprünglichen Bedeutung „übel, feindselig gesinnt". Man denke nur, wie die Leiche des erlegten Gegners, oder wie die eroberte Stadt behandelt wird. Doch das ist das gute Recht des Siegers, ein Vorwurf darf darum aus δυσμενής nicht herausgehört werden. Auch in der Odyssee ist δυσμενής häufig in derselben Weise gebraucht. Nun steht aber das Wort in der Odyssee wiederholt, wo es sich nicht um eigentlichen Kriegszustand, sondern um Beutezüge handelt (ζ 200. ξ 85. ο 387. ρ 289). Ist hier δυσμενής auch ethisch indifferent, sind solche Raubzüge auch in diesen Stellen als etwas Selbstverständliches erwähnt, oder liegt in δυσμενέες ein Tadel, sollen damit rohe Stämme bezeichnet werden, die noch die alte Sitte des Raubs beibehalten haben, so daß δυσμενής eine ähnliche Bedeutung hätte wie ἄγριος? ο 387 und ζ 200 ist keine sichere Entscheidung möglich. ξ 85 ff. dagegen ist deutlich, daß Eumaios solche Raubzüge nicht billigt. Schwierig ist ρ 289. Odysseus spricht hier von dem Zwang, den der hungrige Magen ausübt:

288 f.: τῆς ἕνεκεν καὶ νῆες εὔζυγοι ὁπλίζονται,
πόντον ἐπ' ἀτρύγετον κακὰ δυσμενέεσσι φέρουσαι.

Der Sinn ist wohl kaum, daß sich der Beutezug gegen „Feinde" richtet, gegen solche, mit denen man ohnehin abzurechnen hat. Die Odyssee selbst zeigt (ξ 252 ff.), daß man raubt, wo gerade die Gelegenheit günstig ist. Wahrscheinlicher ist, daß δυσμενέες einfach das Verhältnis bezeichnet, in dem man zu allen steht, die nicht Volksgenossen oder Verbündete sind. Eine ethische Färbung hat δυσμενής in dieser Stelle jedenfalls nicht.

Aehnlich schwankend ist die Bedeutung von ἀνάρσιος. In der eben besprochenen Stelle ξ 85 steht ἀνάρσιος neben δυσμενής, also wohl auch tadelnd. Ebenso möchte man es κ 459 fassen, wo Kirke zu Odysseus sagt (457 ff.):

οἶδα καὶ αὐτή,
ἠμὲν ὅσ' ἐν πόντῳ πάθετ' ἄλγεα ἰχθυόεντι,
ἠδ' ὅσ' ἀνάρσιοι ἄνδρες ἐδηλήσαντ' ἐπὶ χέρσου.

ἀνάρσιοι ἄνδρες bezieht man zunächst auf die ungastlichen Lästrygonen und Kyklopen. Man könnte aber auch an die Kikonen denken, die Notwehr geübt haben, vorausgesetzt, daß der Verfasser der Stelle die Episode von den Kikonen schon gekannt hat (vergl. HA. zu ι 39 ff.). Sicher ohne ethische Färbung steht ἀνάρσιος Ω 365, wo es von dem

Feind im Kriege gebraucht ist, und λ 401 (= ω 111), wo die ἀνάρσιοι genannt werden, die sich gegen einen Raubzug zur Wehr setzen. Man beachte in diesem Zusammenhang auch π 427, wo ein Raubzug ausdrücklich deshalb als strafwürdiger Frevel erscheint, weil er sich gegen einen befreundeten Stamm (ἄρθμιοι) richtet. Wäre er gegen einen beliebigen fremden Stamm (= ἀνάρσιοι?) unternommen worden, so hätte wohl niemand daran Anstoß genommen. Man darf dieses Schwanken in der Bedeutung von δυσμενής und ἀνάρσιος wohl erklären aus der tatsächlichen Unfertigkeit der völkerrechtlichen Beziehungen jener Zeit.

Noch ist eine Gruppe von Stellen übrig, wo δυσμενής einen entschiedenen Tadel ausdrückt, vor allem die Stellen, wo das Wort von den Freiern gebraucht ist, deren Gewalttätigkeit sich gegen einen Stammesgenossen richtet (δ 319. 822. π 121. 234). Hier entspricht δυσμενής annähernd dem lateinischen malevolus. Besonders deutlich ist diese ethische Färbung weiter ζ 183 ff.:

ὅθ' ὁμοφρονέοντε νοήμασιν οἶκον ἔχητον
ἀνὴρ ἠδὲ γυνή, — πόλλ' ἄλγεα δυσμενέεσσιν,
χάρματα δ' εὐμενέτῃσι.

Ebenso ist δυσμενής auch Γ 51 gebraucht. Man kann hier δυσμενέσιν nicht auf die Griechen deuten. Nirgends findet sich sonst die Auffassung, daß der Raub Helenas für die Griechen ein willkommener Anlaß zum Krieg war.

In demselben Sinn, wie δυσμενής von den Freiern, steht δυσμενέων β 72 und υ 314. β 73 ist δυσμενέων sachlich betrachtet von berechtigtem Unwillen gebraucht; doch ist eben in 73 wieder dasselbe Wort wie in 72 gebraucht, damit der Gedanke der Wiedervergeltung prägnant zum Ausdruck kommt.

Den tadelnden Ausdrücken, welche den Uebermut bezeichnen, stehen bei Homer noch keine wirklich entsprechenden positiven gegenüber. Das ist erklärlich, weil der Uebermut als Steigerung von etwas an sich Lobenswertem ins Tadelnswerte erscheint. Da hat man nicht so schnell das Bedürfnis, dem Fehler eine entsprechende Tugend gegenüberzustellen. Anders ist es bei der Härte und Erbarmungslosigkeit. Auch sie hängt zwar — man denke an den Charakter Achills — mit dem stürmischen Mut zusammen, aber sie ist doch nicht in gleichem Sinne, wie der Uebermut, nur eine übermäßige Steigerung desselben. So stehen den Ausdrücken für „Härte, Unfreundlichkeit" u. ä. bei Homer verschiedene lobende Termini gegenüber, die wir als ethisch ansprechen dürfen: ἐνηής, ἐνηείη, ἀγανός, ἀγανόφρων, ἀγανοφροσύνη,

ἤπιος, ἠπιόδωρος, εὐμενέτης, εὔθυμος, πρόφρων, ἵλαος, μείλιχος, ἐλεήμων. In der Ilias ist der Hauptvertreter freundlicher, liebenswürdiger Art Patroklos (ἐνηής heißt er P 204 und sonst, μείλιχος T 300 und P 671, ἤπιος Ψ 281). Man muß in dieser Nebeneinanderstellung des gewinnenden Patroklos und des trotzigen Achill künstlerische Absicht sehen. In der Odyssee ist Milde eine Eigenschaft, die besonders am König im Verhalten zu den Volksgenossen (β 47. 230. 234. ε 8. 12), dann auch am Herrn im Verhalten zu seinem Knecht (ξ 139. ο 490) gerühmt wird.

Im einzelnen ist noch zu bemerken:

ἀγανοφροσύνη ist Ω 772[1]) ausgesprochen rühmend gebraucht. Dagegen ist fraglich, ob οὐδ' ἀγανόφρων Υ 467 einen Tadel aussprechen soll. Da heißt es von Achill, der im Kampf keinen Pardon gibt:

οὐ γάρ τι γλυκύθυμος ἀνὴρ ἦν οὐδ' ἀγανόφρων
ἀλλὰ μάλ' ἐμμεμαώς.

Man vergleiche die oben zu ἀμείλικτος angeführte Stelle Z 62. μάλ' ἐμμεμαώς ist ein ganz geläufiges Prädikat des kampfgierigen Streiters. γλυκύθυμος, nur hier gebraucht, klingt beinahe etwas verächtlich.

ἤπιος. Die Formel „ἤπια εἰδέναι“ steht immer mit dem Dativ einer bestimmten Person (ν 405 und mehrfach): „jemand freundlich gesinnt sein“, nie in dem allgemeinen ethisch bedeutsamen Sinn „von wohlmeinender Sinnesart sein“.

εὔθυμος, nur ξ 63, kann an dieser Stelle nichts anderes bedeuten als „wohlwollend“. Bei späteren Autoren hat es den Sinn „wohlgemut“.

πρόφρων bildet fast immer, gleichbedeutend mit προφρονέως und πρόφρονι θυμῷ, eine modale Bestimmung zum Verbum: „von Herzen, willig, im Ernst“. An manchen Stellen nähert es sich der Bedeutung „in freundlicher, gütiger Weise“, so z. B. in der Wendung ὅ μιν πρόφρων ὑπέδεκτο (ψ 314 und sonst). Aber immer bleibt πρόφρων modale Bestimmung zu der einzelnen Handlung. Eine bleibende Eigenschaft des Charakters bezeichnet es nur K 244, wo es aber nicht „freundlich“, sondern „entschlossen“ zu übersetzen ist (H.).

ἐλεήμων. Während sich das negative νηλής, νηλεής öfters

1) R. Peppmüller scheidet diesen Vers aus (Commentar des 24. Buches der Ilias. 1876). Allerdings erscheint 772 neben „ἐπέεσσι παραιφάμενος“ in 771 zunächst unerträglich breit; und besonders das doppelte ἐπέεσσι ist hart. Immerhin läßt sich demgegenüber geltend machen: In einem erregten Klagelied ist eine gewisse Nachlässigkeit des Satzbaus wohl zu entschuldigen. Während Helena spricht, tritt ihr die Person Hektors immer deutlicher vor Augen. Und so führt sie das mit κατέρυκες schon abgeschlossene Vorstellungsbild durch den Nachtrag in Vers 772 noch weiter aus.

findet, begegnet uns das positive ἐλεήμων nur einmal (ε 191). Auch in den Stellen, wo das zugehörige Substantivum ἔλεος oder ἐλεητύς gebraucht ist (Ω 44. ξ 82. ρ 451), ist die Wendung des Gedankens negativ: Man spricht von Erbarmen dann, wenn man es vermißt.

Hier ist auch die Stelle, über die ethische Bedeutung der Wörter φίλος, φιλεῖν, φιλότης zu sprechen. φίλος ist kein ethischer Terminus; die Erteilung dieses Prädikats an eine Person hat nichts mit sittlicher Würdigkeit derselben zu tun. Einer Erörterung bedürfen die Stellen, in denen Eb. dem Wort eine mehr aktive Bedeutung zusprechen und mit comis, benignus übersetzen will. Es handelt sich dabei vor allem um die Formeln φίλα φρονεῖν (Δ 219. E 116. α 307. η 15. 42. 75. π 17) und die Ausdrücke φίλα εἰδέναι (γ 277) und φίλα μήδεα εἰδέναι (P 325). In diesen Stellen ist meist ein Dativ der Person beigefügt, den wir gleichzeitig zum ganzen Ausdruck und zu φίλα speziell beziehen dürfen. Wo dieser Dativ fehlt (P 325. α 307. π 17), ist er aus dem Zusammenhang ohne weiteres zu ergänzen. Wir können darum φίλα φρονεῖν, die gewöhnliche Bedeutung von φίλος beibehaltend, streng wörtlich übersetzen: auf Erwünschtes denken. Es ist kein Grund vorhanden, weshalb diese Stellen anders erklärt werden sollten, als H 357. ο 360 und ω 210 (δμῶες ἀναγκαῖοι, τοί οἱ φίλα ἐργάζοντο). Dem Sinn genügt ja auch die Uebersetzung: φίλα φρονεῖν = freundlich gesinnt sein. Aber da φρονεῖν bei Homer häufig mit dem Akkus. Neutr. des Pronomens verbunden wird, so dürfen wir annehmen, daß auch φίλα noch als Akkusativ, nicht als Adverb empfunden wurde. Ein ethischer Terminus ist erst das zu φίλα φρονεῖν in dem eben bestimmten Sinn gebildete Substantiv φιλοφροσύνη (nur I 256) „Freundlichkeit". Eine genau entsprechende Uebersetzung des Ausdrucks ist uns nicht möglich. Eine aktive Deutung von φίλος kann endlich noch in der vereinzelten Stelle Ω 775 in Frage kommen. Hier sagt Helena an der Leiche Hektors (774 f.):

> οὐ γάρ τίς μοι ἔτ' ἄλλος ἐνὶ Τροίῃ εὐρείῃ
> ἤπιος οὐδὲ φίλος.

Auch hier genügt der gewöhnliche Sinn von φίλος. Doch ist zuzugeben, daß es hier sich nahelegt, φίλος neben ἤπιος aktiv zu verstehen.

Wie φίλος, so ist auch φιλεῖν in der Bedeutung „lieben" kein ethischer Begriff. Es bezeichnet die aus irgend welchen Umständen oder Beziehungen naturhaft erwachsende Zuneigung. Man denke vor allem an die Liebe der Götter zu dem oder jenem Helden, die im Epos eine so große Rolle spielt. Nie erscheint das φιλεῖν als Pflicht oder Aufgabe, ausgenommen die Stellen I 342 und ω 485.

I 341 f. sagt Achill:

ὅς τις ἀνὴρ ἀγαθὸς καὶ ἐχέφρων,
τὴν αὐτοῦ φιλέει καὶ κήδεται.

Ganz besondere Umstände lassen Achill so sprechen: Er will seinen unversöhnlichen Groll gegen Agamemnon rechtfertigen; darum stellt er es als Pflicht des rechten Mannes dar, die erwählte Geliebte nicht leichthin fahren zu lassen. ω 485 f. sagt Zeus von den Ithakesiern, unter denen er Frieden stiften will:

τοὶ δ'ἀλλήλους φιλεόντων,
ὡς τὸ πάρος, πλοῦτος δὲ καὶ εἰρήνη ἅλις ἔστω.

Dieser Gedanke klingt ganz unhomerisch; aber wir befinden uns ja hier in einer der jüngsten Schichten der homerischen Dichtung.

Aus der Bedeutung „lieben" geht φιλεῖν zuweilen über in die Bedeutung „Liebe erweisen" (z. B. I 481) und in die noch engere „freundlich aufnehmen, gastlich bewirten". Gastlichkeit ist eine der ersten Pflichten in der homerischen Gesellschaft. Aber eine Adjektivbildung vom Stamm φιλεῖν, die unserem „gastfreundlich" entsprechen würde (etwa φιλήμων), fehlt. Wir haben nur das Kompositum φιλόξεινος: Es findet sich in 4 Odysseestellen (ζ 131. ϑ 576. ι 176. ν 202) und zwar immer in demselben oder annähernd demselben Vers. Es handelt sich in diesen Stellen um fremde, unbekannte Stämme, bei denen man gastlicher Aufnahme nicht sicher ist. Im allgemeinen ist Gastfreiheit etwas so Selbstverständliches, daß man keinen Anlaß hat, gastfreundliche Gesinnung ausdrücklich hervorzuheben. Einen negativen Ausdruck, der φιλόξεινος genau entsprechen würde, hat Homer nicht. Sachlich gehören hieher die schon oben besprochenen Wörter χαλεπός, ἄγριος, ἀνάρσιος.

φιλότης bedeutet: Freundschaft, Freundschaftserweisung, Gastfreundschaft, Gastfreundschaftserweisung, dann speziell: geschlechtliche Zuneigung und ihre Betätigung. Die Bedeutung „freundliche, wohlwollende, gastliche Sinnesart", mit der das Wort unter die ethischen Termini einzureihen wäre, läßt sich nicht nachweisen. ξ 505 übersetzt C. φιλότητι mit „aus Freundlichkeit", aber nicht mit Recht. Der Bettler Odysseus hat eine erfundene Geschichte von seinen früheren Taten erzählt und fährt nun fort (503 ff.):

ὡς νῦν ἡβάοιμι βίη τέ μοι ἔμπεδος εἴη·
δοίη κέν τις χλαῖναν ἐνὶ σταθμοῖσι συφορβῶν,
ἀμφότερον, φιλότητι καὶ αἰδοῖ φωτὸς ἑῆος.

Wir müssen übersetzen: aus Freundschaft und Achtung. Auf Freundlichkeit kann schließlich auch der arme Bettler hoffen; der jugendliche Held darf auf Freundschaft rechnen.

Endlich ist hier noch ξεῖνος zu besprechen. Alte und neue

Erklärer haben das Wort mit κήδομαι, κήδιστος in Verbindung gebracht; doch wird diese Etymologie angefochten, ohne daß eine andere allgemein anerkannte bis jetzt an ihre Stelle gesetzt werden könnte (vergl. Boisacq). Sehen wir also von der Etymologie ganz ab und prüfen die Deutungsversuche der Alten, die, auch wo sie mit der eben genannten Ableitung verknüpft erscheinen, doch eine richtige Ueberlieferung enthalten können. Die Scholien bieten folgendes:

Sch. A zu I 586: οἵ οἱ κεδνότατοι] ὅτι σωφρονέστατοι.

Sch. Townleyana zu P 28: κεδνούς] ὧν ⟨ἂν⟩ κήδοιτό τις καὶ φροντίζοι.

Sch. zu α 428: κέδν' εἰδυῖα] προσφιλῆ, συνετὰ φρονοῦσα.

Weitere Erklärungen aus den alten Lexikographen stellt Eb. zusammen. Sie alle lassen sich in der Hauptsache in zwei Gruppen teilen: Einerseits soll κεδνός das bezeichnen, was Gegenstand liebender Sorgfalt ist, also mit φίλος in gewissem Grad synonym sein, wäre also mit „lieb, wert" zu übersetzen. Andererseits soll κεδνός heißen: sorgsam (= κηδεμονικός), besonnen, verständig. Versuchen wir diese Deutungen auf die homerischen Stellen (zunächst noch abgesehen von der Formel κέδν' εἰδυῖα) anzuwenden, so ergibt sich dabei jedenfalls das eine: Sie müssen alle gleich erklärt werden; man darf nicht einmal jene erste und dann wieder jene zweite Bedeutung ansetzen. An keiner Stelle bietet der Zusammenhang etwas, was die Hörer veranlassen konnte, das Wort gerade hier anders zu verstehen als an den übrigen Stellen. Das Gemeinsame der verschiedenen Stellen ist: Es handelt sich um Personen, mit denen man durch Bande der Pietät nah verbunden ist, um die Gattin (Ω 730. α 432. χ 223), die Mutter (κ 8), die Eltern (P 28), teure Gefährten (I 585/86. κ 224/25), vertraute Dienerinnen (α 335 = σ 211 = φ 66), um einen geliebten Herrn (ξ 170). Darnach scheint mir die Erklärung „teuer, wert" näher zu liegen. Allerdings ist zuzugeben, daß auch die zweite, die aktive Deutung an keiner Stelle unmöglich ist. Für die Formel κέδν' εἰδυῖα scheint die Deutung συνετὰ φρονοῦσα näher zu liegen. Aber eine Stelle wie γ 277 (φίλα εἰδότες ἀλλήλοισιν) zeigt, daß auch für diese Wendung die Gleichsetzung mit φίλος wohl möglich ist. Man beachte, wie Sch. zu α 428 beide Erklärungen nebeneinander gestellt sind.

Ich füge bei diesem Wort ausnahmsweise gleich die hesiodeischen Stellen an: Th. 169 und Op. 130 ist κεδνός, ganz wie bei Homer, Attribut der Mutter.

Th. 608: κεδνὴν δ' ἔσχεν ἄκοιτιν ἀρηρυῖαν πραπίδεσσι.

Hier kann man mit „sorgsam" übersetzen, kann aber auch κεδνήν allgemein = φίλην verstehen, wozu dann die nähere Bestimmung in

ἀρηρυῖαν πραπίδεσσι folgen würde. Auch die Verbindung ἤθεα κεδνά (Th. 66. Op. 699) läßt beide Deutungen zu. Erwähnung verdient endlich, daß sich Op. 520 κεδνός als v. lect. für φίλος findet. Bei den Jambographen und in der alten Elegie findet sich das Wort nicht. Für die Deutung „lieb, wert" spricht vielleicht, darauf sei noch zum Schluß hingewiesen, die Art, wie Aeschylus κεδνός gebraucht. Bei ihm bezeichnet das neutrale κεδνόν häufig, wie sonst ἐσθλόν, das Erfreuliche, ein glückliches Ereignis (z. B. Agam. 261. 622). Aus der Grundbedeutung „sorgsam, verständig" kann sich dieser Sprachgebrauch nicht wohl entwickelt haben. Ist κεδνός mit „lieb, wert, teuer" wiederzugeben, so ist es, so wenig wie φίλος, ein ethischer Terminus. Die oben aus Homer zusammengestellten Beispiele zeigen auch, daß das Attribut κεδνός, ähnlich wie αἰδοῖος, mehr an der äußeren Stellung als an dem individuellen Charakter der betreffenden Personen haftet.

Wir gehen weiter zu den Ausdrücken, die es mit der Wahrhaftigkeit und Ehrlichkeit zu tun haben. Daß man die Wahrheit sagt, ist bei Homer durchaus nicht etwas Selbstverständliches, eine allgemein gültige Pflicht. Alle Augenblicke, auch bei recht gewöhnlichen Anlässen, wird der Frage beigesetzt: „Sage mir die Wahrheit" und der Antwort: „Ich werde dir die Wahrheit sagen." Und so fehlt den Wörtern, die in diesen Formeln gebraucht werden (ἀληθής, ἀληθείη, νημερτής, ἀτρεκής, ἐτήτυμος), die ethische Note, die für uns die Wörter „wahr, Wahrheit" besitzen. Besonders bezeichnend ist die Stelle ν 254, wo mit Behagen von Odysseus erzählt wird:

οὐδ' ὅ γ' ἀληθέα εἶπε, πάλιν δ' ὅ γε λάζετο μῦθον.

Die Begriffe „wahrhaftig, Wahrhaftigkeit" fehlen bei Homer so gut wie ganz. ἀληθείη hat nie den Sinn „Wahrhaftigkeit". ἀληθής kann nur an einer Stelle, der einzigen, wo es Attribut einer Person ist, mit „wahrhaftig, ehrlich" übersetzt werden (M 433) [1].

νημερτής erscheint an mehreren Stellen als Attribut einer Person, aber immer derselben Person, des Proteus (δ 349. 384 und öfter: γέρων ἅλιος νημερτής). Wir haben keinen Grund, hier von der wörtlichen Uebersetzung „nicht irrend" abzugehen. „Wahrheitsliebend" wäre ein Attribut, das zu dem unheimlichen Wesen des Proteus schlecht passen würde [2]. Entsprechend wird Νημερτής Σ 46 zu deuten sein, wo

1) Eine andere Deutung ist hier nicht möglich. Die Erklärung der Sch. B: „eine wirkliche, regelrechte Lohnarbeiterin" ist gekünstelt.

2) Man vergl. auch Hesiod Th. 234 f., wo es von Nereus heißt:

es als Name einer Nereide begegnet. Für die Bedeutung „wahrhaftig“ wird auch noch φ 205 angeführt (Eb.). Die Situation ist: Die Bogenprobe soll beginnen. Nun fragt Odysseus noch einmal die beiden treuen Hirten, ob sie ihrem Herrn, wenn er jetzt heimkehrte, Beistand leisten würden. Aus voller Ueberzeugung bejahen sie das. Und nun heißt es weiter (φ 205):

αὐτὰρ ἐπεὶ δὴ τῶν γε νόον νημερτέ' ἀνέγνω.

Faßt man νημερτέα als prädikatives Adjektiv, so ergibt sich kein befriedigender Sinn. Odysseus hat sich eben weder von dem Wissen noch von der Wahrhaftigkeit, vielmehr von der Treue der Hirten überzeugt. C. übersetzt „als einen ohne Fehl“. Aber für diese allgemeine Fassung von νημερτής gibt es keine Parallele. νημερτέα muß adverbiell gefaßt werden: in untrüglicher Weise. (Man vergl. D. B. Monro, A grammar of the Homeric dialect.[2] 1891. § 134.) Auch an anderen Stellen vertritt νημερτές (δ 314. 642. μ 112. χ 166) und νημερτέα (Z 376. ε 300. λ 137. ρ 549. 556. 561) tatsächlich ein Adverb, wenn es auch möglich ist, diese Stellen so zu konstruieren, daß die adjektivische Bedeutung festgehalten wird.

ἀψευδής findet sich, abgesehen davon, daß es den Begriff „wahrheitsliebend“ nur durch doppelte Negation zum Ausdruck bringt, nur als Name in dem jungen Nereidenkatalog (Σ 46).

Besser vertreten sind die tadelnden Ausdrücke für Unwahrhaftigkeit. ψεῦδος und ψεύδομαι sind häufig entschieden mißbilligend gebraucht (ψεῦδος: Φ 276. Ψ 576. λ 366. ξ 296. 387; ψεύδομαι: Δ 404. Z 163. H 352. ξ 124/25. 364/65). Aber sie entsprechen darum doch nicht ganz unseren Wörtern „Lüge, lügen“, die immer die bewußte Unwahrheit bezeichnen und immer einen scharfen Tadel aussprechen. In der Wendung ψεύσομαι ἢ ἔτυμον ἐρέω (δ 140. K 534) ist ψεύδομαι wohl ethisch indifferent = „etwas Unrichtiges sagen“, ebenso E 635: ψευδόμενοι δέ σέ φασι Διὸς γόνον . . . εἶναι: „Es ist nicht wahr, wenn sie sagen . . .“ An absichtliche Lüge ist hier wohl nicht gedacht. Ebenso dürfen wir auch ψεῦδος nicht immer mit „Lüge“ wiedergeben. B 81. 349. Ω 222 entspricht es mehr unserem deutschen „Täuschung“. I 115 (οὔ τι ψεῦδος ἐμὰς ἄτας κατέλεξας) bedeutet οὔ τι ψεῦδος: nicht unrichtig, dem Sachverhalt entsprechend. τ 203 ist mit Bewunderung von Odysseus gesagt: ἴσκε ψεύδεα πολλά. Nicht ganz sicher ist die Deutung von ψεῦδος in γ 19/20 (= γ 327/28).

αὐτὰρ καλέουσι γέροντα,
οὕνεκα νημερτής τε καὶ ἤπιος.

Nicht Wahrhaftigkeit, aber weise Erfahrung kann als dem Greis eigentümlich bezeichnet werden.

ψεῦδος δ' οὐκ ἐρέει muß etwas anderes besagen, als ὅπως νημερτέα εἴπῃ. Nach H. ist νημερτέα „die volle Wahrheit, bei der nichts verschwiegen oder gemildert wird". ψεῦδος dagegen „Unwahres, in betrüglicher Absicht erfunden." Aber „νημερτέα εἰπεῖν" schließt böswillige Lüge doch schon mit aus. Einen klareren Gedankenfortschritt erhalten wir, wenn wir ψεῦδος mit „Falsches, Irriges" übersetzen. Dann besagt V. 19: Nestor möge nach bestem Wissen Auskunft geben, und Vers 20: Er ist zu klug, um Unrichtiges, falsche Gerüchte u. ä., weiterzugeben. V. 19 appelliert also an den guten Willen Nestors, V. 20 konstatiert seine Fähigkeit, sachliche Mitteilungen zu machen.

Einen viel schärferen Vorwurf als ψεῦδος und ψεύδομαι sprechen die Wörter ψευδής (Δ 235), φιλοψευδής (M 164), ψεύστης (Ω 261) und ψευστέω (T 107) aus. Nimmt man auch die einzelne Lüge leicht, so gilt doch die ständige Neigung zur Unwahrhaftigkeit als verwerflich.

Ein starker Vorwurf haftet natürlich an den Wörtern ἐπίορκος, ἐπιορκεῖν. Auszunehmen ist K 332, wo es sich darum handelt, daß die Erfüllung eines ehrlich gegebenen Versprechens durch den Zwang der Umstände unmöglich gemacht wird. Daß der Dichter, wie Schneidewin (Die homerische Naivetät. 1878. S. 56) meint, diesen falschen Eid sachlich einem wirklichen Meineid gleichsetzen will, muß aus dem Wort ἐπίορκον nicht geschlossen werden. Durch das knappe καί ῥ' ἐπίορκον ἐπώμοσε gewinnt der Dichter einen wirksamen Gegensatz zu dem feierlichen, glänzenden Versprechen, das vorausgeht. Zu erwähnen ist in diesem Zusammenhang auch die Stelle τ 395 ff., wo es von Autolykos heißt:

ἀνθρώπους ἐκέκαστο
κλεπτοσύνῃ θ' ὅρκῳ τε. θεὸς δέ οἱ αὐτὸς ἔδωκεν
Ἑρμείας.

H., ebenso Eb., erklärt ὅρκος hier mit „Meineid". Indes kann doch auch die Erklärung der Scholien in Frage kommen: οὐκ ἐπιορκῶν, ἀλλὰ σοφιζόμενος τοὺς ὅρκους. Die Scholien sind allerdings oft bemüht, sittlich Bedenkliches künstlich wegzudeuten. Vielleicht treffen sie hier aber doch das Richtige. Dafür, daß Hermes Helfershelfer des meineidigen Menschen ist, habe ich sonst keinen Beleg finden können. Der Meineidige frevelt so ganz unmittelbar gegen die Götter, daß es doch auffallend wäre, wenn ein Gott als Schutzpatron des Meineidigen auftreten würde. Wesentlich anders ist es, nicht für uns, aber für antike Anschauung, wenn es sich hier nicht um Meineid, sondern um hinterlistig zweideutigen Eidschwur handelt.

πιστός „treu" ist das Beiwort des ἑταῖρος, des Kriegsgefährten,

findet sich darum vorwiegend in der Ilias, in der Odyssee von Personen nur ο 539. ἄπιστος in dem Sinne „einer, dem man nicht trauen kann, unzuverlässig“ findet sich nur in der Ilias (Γ 106. Ω 63. 207). In der Odyssee hat das Wort aktiven Sinn: einer, der nicht glauben will. Auch in dieser Bedeutung hat es tadelnde Färbung, ähnlich wie unser „mißtrauisch“.

κέρδος ist ein Wort, dem von Hause aus durchaus kein Makel anhaftet. Nur an vereinzelten Stellen erhält es durch den Zusammenhang einen ethisch bedenklichen Sinn (Ψ 515. β 88. ψ 217: κακὰ κέρδεα). An sich bedeutet κέρδεα εἰδέναι ein Lob, einen Ruhm. Man vergl. vor allem ν 296 f., wo sich Athene mit Odysseus zusammenstellt: εἰδότες ἄμφω κέρδεα. Die κέρδεα Penelopes sind ein Geschenk Athenes, das die höchste Bewunderung der Freier hervorruft (β 116 ff.). Nur die Art, wie sie von ihrer Gabe Gebrauch macht, erzürnt dieselben (β 88). κέρδεα sind auch im Kampfspiel nicht zu verschmähen (Ψ 322. 709). Allerdings die Schlauheit, mit der Antilochos sich den Sieg verschafft, geht zu weit (Ψ 515: κέρδεσιν, οὔ τι τάχει γε: durch Ränke, nicht durch Schnelligkeit). Sehr bezeichnend für den Gefühlston, den das Wort κέρδος in der homerischen Sprache besitzt, ist auch σ 216 ff., wo κέρδε' ἐνώμας „gute Gedanken haben“ den Gegensatz bildet zu οὐκέτι τοι φρένες εἰσὶν ἐναίσιμοι. Teilweise rühmend, jedenfalls nie in ethisch mißbilligendem Sinn sind gebraucht: κέρδιστος, κερδαλέος, πολυκερδής, πολυκερδείη, κερδοσύνη[1]). Aus κέρδιστος

1) Zu κερδοσύνη in X 247 ist zu bemerken: Uns widerstrebt die Art, wie Athene den Untergang Hektors herbeiführt. Dem Dichter liegt es fern, an das Verhalten der Göttin einen ethischen Maßstab anzulegen, wenn er auch, wie man deutlich fühlt, in diesem Gesang mit seinen Sympathien auf Seite Hektors steht. Nicht richtig scheint mir κερδοσύνη in ξ 31 erklärt zu werden. Da heißt es von Odysseus, der von den Hunden des Eumaios angefallen wird (30 ff.):

αὐτὰρ Ὀδυσσεὺς
ἕζετο κερδοσύνῃ, σκῆπτρον δέ οἱ ἔκπεσε χειρός.
ἔνθα κεν ᾧ πὰρ σταθμῷ ἀεικέλιον πάθεν ἄλγος.

C. bezieht die κερδοσύνη auf die kluge Art, in der Odysseus die Hunde besänftigt (ebenso HA. und die Sch. zu der Stelle). Ob es geschmackvoll ist, wenn der listenreiche Odysseus auch die Hofhunde überlisten muß, darüber läßt sich streiten. Aber das Auffallende ist, daß in diesem Falle die List des Helden ganz ohne Wirkung bleibt. Zum mindesten sollte, wie H. selbst bemerkt, in V. 32 fortgefahren sein: ἀλλὰ καὶ ὥς. Die Schwierigkeit ist beseitigt, wenn wir die κερδοσύνη als gegen Eumaios gerichtet betrachten: Eben erst ist der Held in den alten Bettler verwandelt worden, und gleich weiß er seine Rolle vortrefflich zu spielen. Ein Leichtes wäre es für den Helden, die Hunde zu verjagen; aber dadurch könnte er sich verraten. Darum spielt er den hilflosen Alten. Versteht man die Stelle so, dann braucht man auch für ἔκπεσε (V. 31) nicht zu einer gewaltsamen Umdeutung zu greifen.

Z 153 dürfen wir keinen Tadel heraushören. Mit Stolz nennt Glaukos seinen Ahn Sisyphos so; von dem Büßer Sisyphos weiß diese Stelle nichts. Tadelnd ist nur κερδαλεόφρων gebraucht, A 149 in der engeren Bedeutung „gewinnsüchtig“, Δ 339 in der allgemeinen „listig“. Daß Agamemnon hier, wo es zu kämpfen gilt, verächtlich von der Schlauheit des Odysseus spricht, ist verständlich.

Was von κέρδος, gilt auch von δόλος. Wie unser „List“ ist es vox media, die nicht notwendig eine tadelnde Färbung haben muß. In sehr vielen Fällen steht δόλος so, daß eine ethische Wertung des Begriffs gar nicht in Frage kommen kann (z. B. Φ 599. Σ 526. δ 437. ϑ 317. μ 252). Häufig erscheint es als etwas Rühmenswertes, wenn man über δόλος oder δόλοι verfügt, besonders natürlich in der Odyssee (z. B. Γ 202. Ψ 725. γ 122. ι 19. ν 293). Wenn δόλος eine mehr oder weniger tadelnde Färbung erhält, so liegt das an dem besonderen Zusammenhang der betreffenden Stellen (z. B. Z 187. O 14. β 93. γ 235. ε 356. λ 439). Leichter ist der Tadel, wenn sich die Freier über die List der Penelope beklagen (β 93), schärfer, wenn von der Hinterlist Klytaimestras die Rede ist (γ 235). Besonders zu beachten sind die 2 Iliasstellen, wo δόλος verächtlich steht im Gegensatz zum offenen, ehrlichen Kampf (Δ 339. H 142). δόλιος, 4mal vorkommend, steht nur δ 529 tadelnd. δολόεις drückt ϑ 281 jedenfalls keinen Vorwurf aus. η 245 und ι 32, wo Odysseus von der δολόεσσα Καλυψώ erzählt, wird eher scheue Bewunderung als Tadel darin liegen. δολοφρονεῖν hat Γ 405 und κ 339 tadelnde Färbung, sonst hat es keine ethische Note. Man beachte vor allem die Stellen in der Διὸς ἀπάτη (Ξ 197. 300. 329), wo die Ueberlistung des Zeus mit sichtlichem Behagen geschildert ist. Ob δολοφροσύνη (T 97. 112) indifferent oder mit leichter vorwurfsvoller Färbung gebraucht ist, möchte ich nicht entscheiden.

Immer tadelnd ist δολόμητις, wiederholt von Aigisthos, λ 422 von Klytaimestra gebraucht. Tadelnd ist auch δολομῆτα (A 540).

Einen Vorwurf drückt auch ὀλοφώιος aus (nach Prellwitz mit ἐλεφαίρομαι „betrügen“ zu verbinden), gewöhnlich in der Wendung ὀλοφώια εἰδώς gebraucht.

Die Wörter ἀπαφίσκω und ἀπατάω mit ihren Komposita sind meist mit leichterem oder schärferem Tadel gebraucht; doch haftet auch ihnen diese ethische Färbung nicht so fest an, daß sie nicht gelegentlich indifferent gebraucht sein könnten (ἀπαφίσκω Ξ 360 und 160; ἀπατᾶν ι 414). Dasselbe gilt von dem Substantiv ἀπάτη (vergl. ν 294). ἀπατήλιος und ἀπατηλός (nur A 526) sind immer tadelnd gebraucht.

ἠπεροπεύω und die Nomina ἠπεροπεύς und ἠπεροπευτής drücken immer einen Vorwurf aus.

Endlich bleiben uns noch die Ausdrücke, die es speziell mit der Ehrlichkeit hinsichtlich des Mein und Dein zu tun haben.

ληιστήρ, ληίστωρ. Um richtig zu beurteilen, wie diese Wörter für den homerischen Dichter geklungen haben, müssen wir uns die übrigen vom gleichen Stamm gebildeten Wörter vergegenwärtigen: ληίς, ληίζομαι, ληιάς, ληιτις, ἀγελείη. Alle diese Wörter, deren Verwandtschaft mit ληιστήρ, vielleicht von ἀγελείη abgesehen, noch ganz unmittelbar empfunden wurde, haben an keiner Stelle einen abschätzigen Nebenton. ληιστήρ, einer, der auf Beute ausgeht, hat also einen ganz anderen Klang als unser „Räuber“. Wir haben demnach keinen Anlaß, an den vielbesprochenen Worten γ 72 ff. Anstoß zu nehmen (vergl. die Literatur bei HA.). Daß sie aus ι 253 ff. entlehnt sind, ist möglich. Aber es läßt sich nicht beweisen, daß die Worte nicht ursprünglich von dem Verfasser der Telemachie, sondern erst von einem späteren Interpolatar an diese Stelle gesetzt sind. Wie in γ, so ist ληιστήρ resp. ληίστωρ auch an den übrigen Stellen (ο 427. π 426. ρ 425) ohne Tadel gebraucht. π 426 ist schon oben bei ἀνάρσιος näher besprochen worden.

συλεύειν ist E 48 ganz wie συλᾶν vom Abnehmen der Waffen gebraucht. An der zweiten Stelle, an der sich das Wort findet, Ω 436, hat es möglicherweise eine tadelnde Färbung. Doch ist zu beachten, daß die Scheu des Jünglings nicht dem συλεύειν an sich, sondern der gewaltigen Person des Achill gilt, an dessen Eigentum er sich vergreifen soll.

κλέπτω, ἐκκλέπτω hat, abgesehen von A 132, nirgends einen ethisch bedenklichen Sinn, ist also etwa mit „heimlich wegnehmen“ wiederzugeben. Nur A 131 f. ist μὴ δὴ οὕτως κλέπτε νόῳ „verstelle dich nicht so“ ein deutlicher Vorwurf. Gleichbedeutend mit dem deutschen „stehlen“ kommt κλέπτειν nicht vor. κλέπτης, 1mal Γ 11, können wir mit „Dieb“ übersetzen. Ob aber das Wort eine starke ethische Note hat, ist aus dem Zusammenhang nicht zu entscheiden. κλεπτοσύνη „Verschlagenheit“ (τ 396) ist ohne Tadel gesetzt. Der Verfasser der Stelle erzählt einfach; um Stellungnahme für oder wider handelt es sich hier nicht. Immerhin ist bezeichnend, daß von den Heldentaten des Autolykos so harmlos gesprochen wird. Auch ist darauf hinzuweisen, daß die Hörer jedenfalls an eine ursächliche Verknüpfung zwischen der Verschlagenheit des Großvaters und der vielgerühmten Klugheit des Enkels dachten (K. F. Nägelsbach, Homer. Theolo-

gie. [3] S. 35) [1]). ἐπίκλοπος „versteckt, verschmitzt“ ist λ 364 ausgesprochen tadelnd. Eine tadelnde Färbung hat es auch X 281 und φ 397 (ich folge in der Erklärung dieser Stellen HA. zu φ 397). Anerkennend dagegen ist es ν 291 gebraucht, ebenso das gleich nachher (ν 295) stehende κλόπιος. Der leichte Tadel, den Athene ausspricht (294), ist nur scherzhaft gemeint; sie hat ihre helle Freude an dem verschlagenen Odysseus.

ἁρπάζω und seine Komposita haben nie eine ethisch tadelnde Färbung. Eher kann dies bei dem nomen actoris ἁρπακτήρ in Frage kommen. Aergerlich scheltend nennt Priamos seine Söhne ἀρνῶν ἠδ' ἐρίφων ἐπιδήμιοι ἁρπακτῆρες (Ω 262). Aber der Nachdruck liegt hier auf ἐπιδήμιοι und auf ἀρνῶν ἠδ' ἐρίφων. Daß sie im eigenen Land ihren Raub holen und daß sie so ärmliche Beute machen, wirft Priamos seinen Söhnen vor.

ἁρπαλέος. Das Adverb ἁρπαλέως ist bei Homer in aktivem Sinn = „raffend, gierig“ gebraucht (ζ 250. ξ 110). Dementsprechend wäre κερδέων ἁρπαλέων (ϑ 164) als Metapher zu verstehen und etwa mit „gieriger Gewinn“ zu übersetzen. Doch könnte ἁρπαλέος hier nach Analogie von ῥωγαλέος auch passiv gebraucht sein in der Bedeutung „errafft“. Der Sinn bleibt derselbe. An „räuberischen“ Gewinn dürfen wir nach dem Zusammenhang nicht denken. Die ganze geschäftige, mühselige Erwerbstätigkeit des Kaufmanns erscheint dem Sportsmann verächtlich. Ob rechtlich oder widerrechtlich erworben wird, darum handelt es sich hier nicht. Raub ist bei Homer eine noble Passion.

Tadelnde Bezeichnungen des geriebenen Geschäftsmanns sind τρώκτης (ξ 289. ο 416) und πολυπαίπαλος (ο 419), beide von Phöniziern gebraucht. Endlich ist noch zu nennen φιλοκτέανος „habgierig“ (A 122).

Zusammenfassend können wir feststellen: Hinsichtlich der Pflichten der Wahrhaftigkeit und Ehrlichkeit ist die ethische Terminologie Homers noch sehr wenig entwickelt. An positiven Ausdrücken, die unserem „wahrheitsliebend“ und „ehrlich“ entsprechen würden, fehlt es so gut wie ganz. Nur πιστός kann an dieser Stelle genannt werden, auch dieses nur sehr speziell gebraucht. Viel zahlreicher sind die negativen Ausdrücke. Doch sind auch unter ihnen die Wörter, die immer einen entschiedenen Tadel aussprechen,

1) Einen Grund zu kritischer Beanstandung kann das ethisch Bedenkliche, das diese Stelle in unseren Augen hat, natürlich nicht abgeben. Ob andere Gründe, die für die Ausscheidung des ganzen Abschnitts 395—466 vorgebracht werden (vergl. HA.), zwingend sind, kann hier nicht geprüft werden.

verhältnismäßig selten; die Grenze zwischen ethisch indifferentem und ethisch bedeutsamem Gebrauch ist vielfach schwer zu ziehen. Diese Tatsachen sind nicht allein auf eine allgemeine Unfertigkeit der ethischen Begriffsbildung zurückzuführen, sondern zugleich aus der besonderen Orientierung des homerischen Mannesideals zu erklären, aus der ungemein hohen Schätzung von Klugheit und List, die eine große Weitherzigkeit auch gegenüber recht bedenklichen Proben der Schlauheit zur Folge hat. Daß die Stellung von Ilias und Odyssee in dieser Hinsicht nicht ganz dieselbe ist, daß das Ideal der Klugheit in der Odyssee eine viel größere Rolle spielt, ist eine anerkannte Tatsache. Aber an prinzipiellen Aeußerungen, in denen dieser Unterschied zwischen Ilias und Odyssee deutlich zu greifen wäre, fehlt es abgesehen von der einen Stelle I 312 ff. Und so ist in dieser Hinsicht auch in der ethischen Terminologie kein ausgesprochener Gegensatz festzustellen [1]).

Als Anhang zu den Ausdrücken für unwahre Rede seien hier noch die Wörter für Prahlerei und weiterhin die Wörter für verletzende und sonst unziemliche Rede zusammengestellt. Die letzteren gehören allerdings genau genommen nicht hieher. Aber eine Aneinanderreihung aller dieser Ausdrücke gibt uns eine Vorstellung von der Rolle, die das Redenhalten schon in homerischer Zeit spielt. Den Prahler bezeichnet ὑψαγόρης, κενεαυχής, ἀπειλητήρ. βουγάϊος (N 824. σ 79) bezieht sich nicht speziell

1) Bei einer Zusammenstellung des Materials ergibt sich: Ausdrücke, welche List und Schlauheit ohne Tadel oder mit ausgesprochener Wertschätzung bezeichnen, sind zwar in der Odyssee viel zahlreicher, fehlen aber auch der Ilias nicht. Umgekehrt: die tadelnden Ausdrücke sind zwar in der Ilias verhältnismäßig etwas zahlreicher, fehlen aber auch der Odyssee nicht. An bemerkenswerten Unterschieden im einzelnen ist nur zu erwähnen: die ausschließlich tadelnden Bezeichnungen der Unwahrheit, ψευδής, φιλοψευδής, ψεύστης, ψευστέω, finden sich nur in der Ilias, allerdings je nur 1 mal, ebenso nur in der Ilias ἐπίορκος und ἐπιορκεῖν. Mit ausgesprochenem Wohlgefallen ist ψεῦδος nur in der Odyssee, τ 203, gebraucht. Als etwas Verächtliches im Gegensatz zum ehrlichen, offenen Kampf erscheint die Schlauheit nur in Iliasstellen, Δ 339. Η 142 (ähnlich auch Ψ 515: κέρδεσιν οὔ τι τάχει γε). Wenn der Kyklop sich beklagt, Odysseus töte ihn δόλῳ οὐδὲ βίηφιν (ι 408), so hat das nichts zu besagen. Der Dichter erzählt ja mit Genuß, wie hier List über rohe Gewalt siegt.

An positiven Ausdrücken für Wahrheitsliebe usf. ist die Ilias fast ebenso arm wie die Odyssee. Immerhin ist zu erwähnen, daß πιστός als lobendes Attribut von Personen sich in der Ilias 8 mal, in der Odyssee nur 1 mal findet, obwohl das Verhältnis des Odysseus zu seinen Reisegefährten Gelegenheit geboten hätte, dieses Wort öfter anzuwenden. Damit hängt zusammen, daß ἄπιστος nur in der Ilias in der Bedeutung „unzuverlässig“ vorkommt.

auf große Worte, sondern auf die Aufgeblasenheit im ganzen Gebaren. ἀρτιεπής (Χ 281) hat wohl eigentlich lobenden Sinn (einer der passend redet) und erhält nur in dem besonderen Znsammenhang der Stelle ironische Färbung. Bei Pindar (Isthm. 4 (5), V. 46; Ol. 6, V. 61) hat das Wort keinen tadelnden Nebensinn (vergl. auch Hesiod Th. 29). Den endlosen Schwätzer bezeichnet ἀμετροεπής, den dreisten λαβραγόρης und λαβρεύεσθαι oder μύθοις λαβρεύεσθαι, ἐπεσβόλος und ἐπεσβολίη. Bei den beiden letzten Wörtern (Β 275 und δ 159) ist wohl weniger an kränkende Reden zu denken, die wie Pfeile abgeschossen werden, sondern allgemeiner an dreiste Redseligkeit, welche die Worte schnell und unbedacht heraussprudelt. δ 158 f. sagt Pisistratos von Telemach, der sich im Haus des Manelaos zunächst in Schweigen hüllt:

νεμεσσᾶται δ' ἐνὶ θυμῷ
ὧδ' ἐλθὼν τὸ πρῶτον ἐπεσβολίας ἀναφαίνειν.

Hier kann nicht an kränkende Reden gedacht sein. Daß der Gast dem Gastgeber gegenüber solche meidet, ist selbstverständlich. Vielleicht ist hier auch ἀπτοεπής zu nennen (Θ 209). Doch ist für dieses Wort noch keine sichere Erklärung gefunden. Taktloses, unvernünftiges Gerede wird mit ἁμαρτοεπής, ἀφαμαρτοεπής und ἀκριτόμυθος gekennzeichnet. Autenrieth (bei Ng. zu Β 246) will ἄκριτος in dieser Zusammensetzung = „unendlich" fassen, ebenso H. (zu Β 246). Dies ist allerdings häufig der Sinn von ἄκριτος, aber nicht immer, wie Autenrieth meint (vergl. Ξ 205 = 304 und ϑ 505, wo ἄκριτα neben πολλά sicher nicht einfach Maßbestimmung ist). Gegen die Deutung von Autenrieth spricht τ 560: ὄνειροι . . . ἀκριτόμυθοι. Hier ist sicher nicht an endlos schwatzende, sondern an verworren redende Träume zu denken. So wird ἀκριτόμυθος auch Β 246 den bezeichnen, der Passendes und Unpassendes durcheinander schwatzt (so Ng. und C. zu der Stelle). Tadelnde Ausdrücke für kränkende Rede endlich sind φιλοκέρτομος und λώβη mit seinen Derivaten. λώβη, λωβάομαι, λωβεύω und λωβητήρ werden nicht von berechtigtem Spott oder Tadel, sondern nur von böswilliger Beschimpfung gebraucht, und zwar nicht allein von kränkenden Worten, sondern auch von tätlicher Kränkung. Diese Wortgruppe hätte also bei ὕβρις und den verwandten Begriffen behandelt werden können. Eine besondere Bedeutung hat λώβη in den Stellen Η 97. Σ 180. σ 225. ω 433. Hier bezeichnet es nicht den Akt der Beschimpfung, sondern eine schmähliche Handlungsweise (Η 97. ω 433) oder eine aus solcher Handlungsweise hervorgehende Situation (Σ 180. σ 225), welche den anderen Anlaß zu Beschimpfungen gibt, den Betreffenden in der öffentlichen Mei-

nung bloßstellt. Eine ähnliche Bedeutungsverschiebung ist es, wenn λώβη Γ 42 eine Person bezeichnet, die sich verächtlich macht. Bei dieser Gruppe von Stellen ist also die tadelnde Spitze von λώβη nicht gegen den gekehrt, der beschimpft, sondern gegen den, der Gegenstand der Beschimpfung ist. νεικέω und ὀνειδίζω können nicht so wie λωβάομαι als ethische Termini bezeichnet werden. Sie werden wohl gelegentlich von gehässigen Beschimpfungen, aber ebenso von berechtigten Vorwürfen gebraucht.

Es bleibt uns jetzt noch bei der Besprechung der einzelnen Vorzüge und Fehler eine Reihe von Begriffen, die eine mehr nebensächliche Rolle in den homerischen Gedichten spielen. Ethische Termini, die sich auf das sexuelle Gebiet beziehen, fehlen fast ganz. Nur 4 Ausdrücke lassen sich aus Ilias und Odyssee beibringen: neben γυναιμανές (Γ 39 = N 769) und παρθενοπῖπα (Λ 385) — beides scheltende Anrede an Paris — noch μαχλοσύνη (Ω 30) und μοιχάγρια (ϑ 332). Die beiden letzteren Ausdrücke stammen aus Stellen, die von zahlreichen Erklärern als jüngere Zudichtungen ausgeschieden werden (vergl. zu beiden Stellen HA.). μοιχάγρια lesen wir in der Geschichte vom Ehebruch Aphrodites, μαχλοσύνη in jener Stelle, wo das Parisurteil zum ersten- und letztenmal in den homerischen Gedichten erwähnt wird. Die Verse Ω 29 und 30 werden also, das muß hier betont werden, nicht nur wegen des Ausdrucks μαχλοσύνη beanstandet; dieser Grund hätte ja für uns hier keine Beweiskraft. Einen lobenden Ausdruck, der unserem „keusch“ entsprechen würde, hat Homer nicht. ἁγνός dürfen wir im Blick auf die Etymologie wie auf den Gebrauch des Worts nicht mit „keusch, jungfräulich“ wiedergeben (es steht ε 123. σ 202. υ 71 von Artemis, λ 386 von Persephone, φ 258 f.: ἑορτὴ ἁγνή). Warum gerade Artemis wiederholt dieses Beiwort erhält, ist nicht zu entscheiden; vielleicht wegen ihrer Jungfräulichkeit, vielleicht auch, weil sie mit ihren Geschossen den Tod sendet. ἐχέϑυμος (ϑ 320) ist ein zu allgemeiner Ausdruck, als daß er gerade hieher zu rechnen wäre. Im Zusammenhang der Stelle bezieht er sich allerdings auf Beherrschung der geschlechtlichen Sinnlichkeit. Uebrigens beachte man, daß es οὐκ ἐχέϑυμος heißt, daß hier von Selbstbeherrschung die Rede ist, weil ihr Fehlen unliebsam bemerkt wird. Daß die ethische Terminologie Homers in bezug auf das sexuelle Gebiet so dürftig ist, mag man einerseits aus der jugendfrischen Unverdorbenheit und Naivität der Zeit erklären (vergl. Schneidewin, a. a. O. S. 148 ff.), ist aber andererseits wohl doch auch auf bewußte Dezenz des epischen Stils zurückzuführen. Das Verhältnis

von Paris und Helena z. B. oder der Umgang der Freier mit den Mägden des Odysseus hätte manche Gelegenheit geboten, den oder jenen derben Ausdruck anzubringen.

Von Trunkenheit ist in den homerischen Gedichten sehr selten die Rede; sie spielt dementsprechend auch in der ethischen Terminologie eine geringe Rolle. Als ein starkes Schimpfwort ist οἰνοβαρής Α 225 gebraucht. Daneben sind zu nennen οἴνῳ βεβαρηώς (γ 139. τ 122) und οἰνοβαρείων (ι 374. κ 555. φ 304). Doch erhalten diese Ausdrücke nie eine so ausgesprochene ethische Färbung wie οἰνοβαρής. In den Stellen γ 139. ι 374. κ 555 ist wohl überhaupt kein Tadel herauszuhören; der Zustand der Trunkenheit wird einfach konstatiert.

φόνος, φονή, φονεύς gehören nicht in die ethische Sphäre. Während unser „Mord“ einen sittlichen Makel an sich trägt und nur ausnahmsweise sittlich indifferent gebraucht wird, bedeutet φόνος einfach „Tötung“ und steht vornehmlich von der Erlegung des Gegners in der Schlacht und von der Vernichtung der Freier, wo von einer mißbilligenden Nebenbedeutung keine Rede sein kann. Der φονεύς zieht zwar die Rache der Freunde des Getöteten auf sich (Σ 335. ω 434 f.), muß die Blutrache durch ein Wergeld abwenden (I 632 f). Aber ein sittlicher Makel haftet ihm nicht an. Das zeigt besonders die freundliche Aufnahme, welche ein flüchtiger Totschläger in der Fremde findet (vergl. G. Finsler, Homer 1908. S. 349, wo die Belege zusammengestellt sind). Nur ausnahmsweise, wenn es sich um heimtückischen Mord handelt, erhalten die Worte φόνος und φονεύς durch den Zusammenhang eine tadelnde Färbung, so wo von der Ermordung Agamemnons (α 299. γ 197) oder von der Beseitigung Telemachs (δ 843) die Rede ist.

Obwohl die ganze Ilias vom Zorn und Groll der Helden und von seinen verhängnisvollen Folgen erfüllt ist, findet sich in ihr kein Ausdruck, der den Zorn als etwas ethisch Bedenkliches bezeichnen würde. In der Odyssee steht einmal (η 307) δύσζηλος.

Genauerer Besprechung bedürfen die Wörter, welche die Regung des Neids bezeichnen. Es fragt sich, wie weit die Vorstellung vom „Neid der Götter“ schon homerisch ist. φθονεῖν ist uns aus der späteren Grazität das geläufige Wort für „beneiden, mißgönnen“. Bei Homer hat φθονεῖν noch nicht diesen ausgesprochen tadelnden Sinn. Dörries (Ueber den Neid der Götter bei Homer. Progr. Hameln 1870) will zwar für alle homerischen Stellen die Bedeutung „mißgönnen“ nachweisen. Doch ist das nicht ohne künstliche Erklärung möglich. Die Uebersetzung „mißgönnen“ paßt gut an den Stellen σ 16 und 18,

sie paßt auch für das ironische οὔ τοι φθονέω (ρ 400) und für die Stelle α 346 (beachte τέρπειν in 347). Aber λ 380/81 übersetzen wir besser einfach „versagen“. Das Motiv der Mißgunst kann doch in diesem Zusammenhang für Odysseus gar nicht in Frage kommen. Dasselbe gilt für ζ 68: Alkinoos braucht seiner Tochter nicht erst zu sagen, daß er ihr das Gespann nicht mißgönne. τ 348 kann Odysseus von „mißgönnen“ nur reden, wenn es selbstverständlich ist, daß das Waschen seiner Füße für die alte Dienerin ein Vergnügen ist. λ 149 endlich (Dörries hat diese Stelle übersehen) ist ἐπιφθονεῖν einfach der Gegensatz zum vorhergehenden ἐᾶν ἆσσον ἴμεν. Die verdächtigen Verse Δ 55 f. lasse ich beiseite. Sind sie echt, so zeigen auch sie, daß φθονέω nicht notwendig einen gehässigen Beigeschmack hat, sonst würde Hera das Wort nicht in solcher Weise von sich selbst gebrauchen. Das Ergebnis ist also: φθονεῖν hat bei Homer die allgemeine Bedeutung „nicht zulassen wollen, versagen“. Nur vereinzelt erhält es durch den Zusammenhang den tadelnden Sinn „mißgönnen“. ἄγαμαι, ἀγάομαι und μεγαίρω sind die beiden Wörter, mit denen der „Neid der Götter“ belegt wird. Dörries (a. a. O.) will diese Vorstellung aus den homerischen Gedichten wegerklären. Ist auch seine Beweisführung in einzelnen Teilen offenbar gekünstelt und verfehlt — um jeden Preis sollen die homerischen Götter als die gütigen und gerechten erwiesen werden, die nur da rächend eingreifen, wo menschliche Verschuldung vorausgegangen ist — so nötigt er uns doch, das Stellenmaterial, das für die Frage in Betracht kommt, auf seinen Sinn und seine Tragweite genauer zu prüfen. Die Etymologie von ἄγαμαι steht nicht fest. Die Grundbedeutung ist klar: staunen, ἄγαμαί τι: etwas anstaunen. Von hier aus entwickelt sich der Begriff nach zwei Seiten: je nach dem Zusammenhang ist bald mit „bewundern“, bald mit „sich entrüsten“ zu übersetzen. Das Motiv der Entrüstung kann verschiedener Art sein; Neid ist es in den Stellen, in denen ἄγαμαι von Menschen gebraucht wird, nie[1]). Nun die Stellen, in denen ein Gott das Subjekt ist:

P 70 f.: ἔνθα κε ῥεῖα φέροι κλυτὰ τεύχεα Πανθοΐδαο
Ἀτρεΐδης, εἰ μή οἱ ἀγάσσατο Φοῖβος Ἀπόλλων.

Hier bedeutet ἄγαμαι „mißgönnen“. Aber von Neid auf den Erfolg des Atriden ist keine Rede. Das Verhalten Apollos erklärt sich vollkommen aus seiner sonstigen Parteinahme für die Troer (vergl. H. zu d. Stelle).

1) Von der Stelle Ψ 639/40 sehe ich dabei ab. Eine befriedigende Erklärung derselben ist bis jetzt nicht gefunden.

ϑ 565 f. (= ν 173 f.): Ναυσιθόου, ὃς ἔφασκε Ποσειδάων' ἀγάσεσθαι
ἡμῖν, οὕνεκα πομποὶ ἀπήμονές εἰμεν ἁπάντων.

Poseidon ist hier nicht im allgemeinen eifersüchtig auf die seemännische Kunst der Phäaken, sondern er ist ungehalten, weil sie andere Seefahrer, so z. B. Odysseus, seiner Macht entziehen. Von „Neid" ist also in den bisher behandelten Stellen nicht die Rede. Zweifelhaft ist die Deutung von ε 116 ff. ε 118 f. klagt Kalypso:

σχέτλιοί ἐστε, θεοί, ζηλήμονες ἔξοχον ἄλλων,
οἵ τε θεαῖς ἀγάασθε παρ' ἀνδράσιν εὐνάζεσθαι.

Nehmen wir diese Verse für sich, so handelt es sich wieder nicht allgemein um Neid auf das Glück eines andern, sondern um die Eifersuch zwischen Mann und Weib. Die Götter wünschen nicht, daß eine Göttin sich im Kreis der Menschen einen Liebhaber sucht. In den darauf folgenden Beispielen dagegen (V. 121 ff.) verschiebt sich der Gedanke: Da scheint es sich, da Artemis auf der Seite der θεοί steht, um den Gegensatz von olympischen Gottheiten und Gottheiten zweiten Ranges zu handeln. Damit hätten wir hier ein Beispiel für den „Neid" der Götter: Sich selbst gestatten die Olympier solche Freiheiten, andern wollen sie dieselben nicht gönnen. Man ist versucht, V. 121—124 auszuscheiden, womit man einen einheitlichen Gedanken gewinnen würde, da das zweite Beispiel (V. 125 ff.) sich mit V. 118 f. wohl vereinigen läßt. Unzweifelhafte Belege für den Neid der Götter sind die beiden folgenden Stellen: δ 178 ff. sagt Manelaos von sich und Odysseus:

καί κε θάμ' ἐνθάδ' ἐόντες ἐμισγόμεθ'· οὐδέ κεν ἡμέας
ἄλλο διέκρινεν φιλέοντέ τε τερπομένω τε,

— — — — — — — — — — — — — — — —

ἀλλὰ τὰ μέν που μέλλεν ἀγάσσεσθαι θεὸς αὐτός,
ὃς κεῖνον δύστηνον ἀνόστιμον οἶον ἔθηκεν.

ψ 210 ff. sagt Penelope zu Odysseus:

θεοὶ δ' ὤπαζον ὀιζύν,
οἳ νῶιν ἀγάσαντο παρ' ἀλλήλοισι μένοντε
ἥβης ταρπῆναι καὶ γήραος οὐδὸν ἱκέσθαι.

In diesen Stellen erscheint die Mißgunst einfach durch die Tatsache menschlichen Glücks wachgerufen. Von einem besonderen Anlaß, der den göttlichen Zorn hätte reizen können, ist nicht die Rede. Es ist auch nicht von einem bestimmten Gott gesprochen, etwa Poseidon, sondern ψ 210 von den θεοί im allgemeinen, δ 181 von einer unbekannten Gottheit, die Menelaos nicht zu nennen weiß [1]). Hier

1) Wir dürfen hier nicht erklären: die Gottheit selbst. Es hat hier keinen Sinn, den Begriff Gottheit zu betonen. Es ist vielmehr zu übersetzen: eben der

liegt also die Vorstellung vom Neid der Götter vor [1]), wie sie dann bei Herodot wiederkehrt, bei ihm allerdings noch viel schärfer präzisiert, nicht nur mit Bezug auf einzelne Fälle, sondern in Form eines allgemein gültigen Satzes. μεγαίρω „etwas groß oder zu groß finden“ hat eine engere, dem Begriff des Neides näher liegende Grundbedeutung als ἄγαμαι. Doch wird das Wort auch in dem allgemeinen Sinn „weigern, versagen“ gebraucht, so H 408 und γ 55. Mit „mißgönnen“ kann μεγαίρω in den Stellen Δ 54. N 563. O 473. Ψ 865. β 235. ϑ 206 wiedergegeben werden. β 235 ist οὔ τι μεγαίρω ironisch. Den Freiern, sagt Mentor, mißgönne ich ihr frevelhaftes Treiben durchaus nicht. Ihren eigenen Kopf setzen sie dabei aufs Spiel. ϑ 206 übersetzt H. mit „weigern“. Doch kann auch hier das οὔ τι μεγαίρω ironische Färbung haben: Versuchet es nur mit mir, sagt Odysseus trotzig und siegesgewiß, in jeder Kampfesart, die ihr wollt; es soll euch alles gegönnt sein. Zu den Stellen Δ 54. N 563. Ψ 865 und O 473, wo μεγαίρειν von Göttern gebraucht ist, ist nur zu bemerken, daß auch hier (vergl. oben bei ἄγαμαι) das Mißgönnen nicht an sich durch den Anblick fremden Glücks oder Erfolgs, sondern dnrch besondere Umstände bedingt ist. O 473 steht mit seinem unbestimmten ϑεός den Stellen δ 180/81 und ψ 211 am nächsten. Aber auch hier liegt kein besonderes Glück vor, das den Neid der Gottheit erwecken könnte. Da sich die kämpfenden Griechen und Troer beständig von hilfreichen und feindlichen Göttern umgeben wissen, so ist es ganz begreiflich, daß Aias das Mißgeschick auf den bösen Willen eines Gottes zurückführt. Das Ergebnis ist also: Wir sehen die homerischen Götter mit Leidenschaft für und wider Partei nehmen, wir sehen sie von Mißgunst und Eifersucht getrieben; das sind selbstverständliche Züge des den ganzen Homer durchziehenden Anthropomorphismus. Die Vorstellung vom Neid der Götter in der bestimmten Fassung, daß menschliches Glück für sich allein genügt, die Mißgunst der Götter zu erregen, findet sich nur in jenen beiden Odysseestellen. Als ethische Termini können wir, das hat die Untersuchung zugleich auch gezeigt, ἄγαμαι und μεγαίρω kaum ansprechen. Einen deutlichen Tadel spricht nur ἀγάομαι in der einen Stelle ε 119 und 129 aus. Hier findet sich auch das tadelnde ζηλήμων „eifersüchtig“ (ε 118). In δ 180/81 und ψ 211 dürfen wir keinen Vorwurf finden. Mit Re-

---

Gott, welcher (zur Konstruktion vergl. Ψ 480. ϑ 107). Aus dem über Odysseus verhängten Unglück schließt Menelaos zurück auf Mißgunst eines Gottes.

1) C. erklärt ἄγαμαι in ψ 211 mit „für zuviel halten“. Aber ein solches rein objektives, affektloses Urteilen kann das Wort nach seinem sonstigen Gebrauch nicht wohl bezeichnen.

signation, nicht in anklagendem Ton sind diese Stellen gesprochen. Welchen Sinn ἀμέγαρτος als Attribut einer Person hat (ρ 219. φ 362), wage ich nicht zu bestimmen. Die beiden Stellen reichen nicht aus, um eine sichere Deutung zu gewinnen. Spätere Autoren gebrauchen das Wort nicht von Personen.

Die Arbeit erscheint zwar bei Homer noch nicht als etwas des freien Mannes Unwürdiges, aber sie spielt doch in den homerischen Epen eine sehr untergeordnete Rolle, und so ist auch die ethische Terminologie in diesem Punkt sehr dürftig. ἀεργός „träge" findet sich nur einmal (τ 27) [1]. μεθήμων, μεθημοσύνη bezeichnet nicht speziell die Trägheit zur Arbeit, sondern allgemeiner die Lässigkeit, Gleichgültigkeit, Schlappheit (B 241. N 108. 121. ζ 25). Endlich gehört noch hieher νωχελίη (T 411: βραδυτῆτί τε νωχελίῃ τε). Die Wortgruppe χαλίφρων (δ 371. τ 530), χαλιφρονέω (ψ 13) und χαλιφροσύνη (π 310) dürfen wir nicht als synonym mit μεθήμων betrachten. H. übersetzt χαλίφρων δ 371 mit „schlaffsinnig"; ebenso übersetzt C. τ 530, bemerkt aber selbst, daß der Ausdruck hier nicht recht passe. Wir werden das Wort besser als Bezeichnung jugendlicher Sorglosigkeit und Unbedachtsamkeit verstehen: einer, der seinen Gedanken die Zügel schießen läßt (Eb. levis animi). Darauf führt eben der Zusammenhang τ 530, dann die Zusammenstellung mit νήπιος δ 371 und τ 530, endlich auch die Stelle π 310, wo Telemach mit Bezug auf das ihm gegebene Gebot der Verschwiegenheit sagt (π 309 f.):

ἦ τοι ἐμὸν θυμὸν καὶ ἔπειτά γ', ὀίω,
γνώσεαι· οὐ μὲν γάρ τι χαλιφροσύναι γέ μ' ἔχουσιν [2].

2. Kapitel.

Die allgemeineren Bezeichnungen des Sittlichen und Unsittlichen.

Eine erste Gruppe bilden die Termini, welche das Verhalten des Menschen unter den Gesichtspunkt stellen, ob es von den andern, von der öffentlichen Meinung gebilligt wird. Die negativen Ausdrücke überwiegen hier weit. Schon oben ist erwähnt worden, daß λώβη auch das bezeichnen kann, was

1) Außerdem findet sich das Wort noch I 320, wo ἀνὴρ ἀεργός als Gegensatz zu dem tatenreichen Helden gemeint ist. Doch ist diese Stelle, die den Gedankengang stört, verdächtig.

2) Die Scholien bringen so viele mehr oder weniger synonyme Ausdrücke zur Erklärung bei, daß aus ihnen keine exakte Deutung zu gewinnen ist.

Anlaß zu Beschimpfung gibt. Ganz entsprechend wird auch ὄνειδος gebraucht in dem Sinne „Anlaß zu Vorwürfen“ oder „Gegenstand von Vorwürfen“ (Π 498. Ρ 556. ζ 285), ebenso ἐλεγχείη (Ψ 342. φ 255) und ἔλεγχος (Λ 314. φ 329. 333). ἔλεγχος ist auch (so an den übrigen Stellen, z. B. Ε 787. Θ 228) Bezeichnung von Personen, die sich schimpflich benehmen. Das neutrale Substantiv war wohl ein wesentlich kräftigeres Schimpfwort als ἐλεγχής-ἐλέγχιστος. Weiter kann hier auch angeführt werden κατηφείη: etwas, was Anlaß zum Augenniederschlagen gibt (Γ 51. Π 498. Ρ 556), und κατηφής (ω 432), κατηφών (Ω 253): einer, der die Augen niederschlagen muß. Die Erklärung dieser Wörter ist allerdings nicht sicher, die Etymologie noch nicht gefunden.

Wie bei λώβη schon oben bemerkt worden ist, kann das, was Gegenstand des Tadels ist, was mit λώβη, ὄνειδος usw. bezeichnet wird, sowohl eine Handlungsweise als ein Ereignis sein. Doch ist es meist so, daß dieses Ereignis als durch Versäumnis, durch Schuld herbeigeführt betrachtet wird (vergl. Σ 180. Π 498. Ρ 556). Eine Ausnahme machen ἐλεγχείη und ἔλεγχος in den Stellen Λ 314. Ψ 342. φ 255. 329. Hier handelt es sich doch kaum um Schuld, sondern um Mißgeschick. Dasselbe gilt für ἐλέγχιστος in den Stellen Β 285. Δ 171. Wir sehen aus diesen Stellen, daß der Mißerfolg als Schande gilt; und diese Schande wird von der, die man durch Verschuldung auf sich lädt, in der Terminologie nicht geschieden [1]). Aehnliches werden wir unten bei ἀεικής und ἀεικίζω beobachten.

Weitere Ausdrücke, die das ethische Verhalten vom Standpunkt der öffentlichen Meinung aus beurteilen, sind νέμεσίς ἐστι (z. B. Ξ 80. υ 330) und νεμεσσητόν ἐστι (z. B. Ι 523. χ 59) [2]) mit Sub-

1) φ 333 liegt vielleicht ein Ansatz zu einer solchen Scheidung vor. Eurymachos hat im Vorhergehenden davon gesprochen, daß der Bettler möglicherweise die Freier bei der Bogenprobe ausstechen könnte, und mit den Worten geendet (329): ἡμῖν δ' ἂν ἐλέγχεα ταῦτα γένοιτο. Ihm entgegnet Penelope: „Wer so, wie ihr, mit fremdem Gut umgeht, der kann auf alle Fälle keinen guten Ruf im Volk genießen. τί δ' ἐλέγχεα ταῦτα (sc. das Unterliegen bei der Bogenprobe) τίθεσθε;“ Die Schande des äußeren Mißerfolgs wird also hier in Gegensatz gestellt zu dem Makel, der an unsittlichem Verhalten haftet. Es ist freilich nicht ganz sicher, ob der Dichter diese Gegenüberstellung von ethisch Indifferentem und ethisch Bedeutsamem mit vollem Bewußtsein vollzogen hat, ob er nicht Penelope nur ganz allgemein sagen lassen wollte: Wenn ihr Freier sonst so wenig auf euren Ruf achtet, so brauchet ihr in diesem Fall auch nicht so heikel zu sein.

2) Abgesehen von dem unpersönlichen νεμεσσητόν ἐστιν findet sich νεμεσ(σ)ητός nur noch Λ 649, hier neben αἰδοῖος in dem Sinn: einer, den man scheuen muß. νέμεσίς ἐστι steht immer mit Negation: es ist nicht zu verübeln.

jektsinfinitiv: es gibt Anlaß zu Unwillen. Während die große Mehrzahl der homerischen Ausdrücke für „zürnen, unwillig sein, tadeln, schelten usw.“ eben die Tatsache des Zornes, Unwillens usw. ausdrücken ohne Rücksicht auf den besonderen Anlaß, so werden νεμεσᾶν-νεμεσᾶσθαι und νεμεσίζομαι vorwiegend da gebraucht, wo es sich um moralischen Unwillen über ungehöriges Verhalten handelt. Dem entspricht die Verwendung der genannten unpersönlichen Ausdrücke.

Als positives Gegenstück kommt κλέος mit den dazu gehörigen Adjektivbildungen in Betracht. Auch bei diesen Begriffen handelt es sich um die Wertung in der öffentlichen Meinung. Aber es ist fast immer nicht die sittliche Führung, was dem homerischen Menschen κλέος oder (wie es oft mit genauerer Bestimmung des an sich eine vox media darstellenden Wortes heißt) κλέος ἐσθλόν verschafft, sondern Erfolg in den Kampfspielen (ϑ 147), Kunst im Waffenhandwerk (E 172), Sieg im Zweikampf (H 91), Zerstörung großer Städte (ι 264) u. ä.[1]), auch überlegene Klugheit (ι 20). Einzelne Ausnahmen sind anzuführen. κλέος wird dem gottesfürchtigen, gerechten König zuteil (τ 108 ff.), κλέος folgt der ehelichen Treue Penelopes (ω 196). Den Ruhm des Gastfreien tragen die Gäste in alle Welt (τ 333). Die Bedeutung von κλέος ἐσθλόν in σ 126 hängt von der Erklärung der folgenden Worte ἐύν τ' ἔμεν ἀφνειόν τε ab. Siehe über diese Stelle unten bei ἐύς. Dem Gebrauch von κλέος entspricht der der zugehörigen Adjektiva: κλειτός und κλυτός mit ihren Komposita, ἀγακλεής, ἀκλεής, δυσκλεής haben keine ethische Bedeutung. Eine Ausnahme macht nur εὐκλεής φ 331 und εὐκλείη ξ 402. Hier bezeichnen diese Wörter dasselbe was unser „guter Ruf, in gutem Ruf stehend“. In den übrigen Stellen sind auch diese beiden letzten ohne ethische Beziehung.

Eine andere Gruppe von Termini beurteilt das Verhalten des Menschen nach seiner Uebereinstimmung mit dem geltenden Recht und der geltenden Sitte. Hieher gehören vor allem ϑέμις und δίκη mit ihren Derivaten. ϑέμις findet sich einerseits in der engeren, bestimmteren Bedeutung „Satzung“ (z. B. A 238), dann in der allgemeineren „Sitte“ (z. B. λ 451). Ebenso bedeutet δίκη einmal „Urteilsspruch“ (z. B. Π 542) oder „Recht“ im Sinn von

1) Von ethischer Begründung des κλέος kann in diesen Fällen nur in sehr indirektem Sinn die Rede sein, sofern bei solchen Erfolgen auch Tapferkeit und Ausdauer des einzelnen, nicht nur das Glück, mitspielen. Ueber das Verhältnis von Tapferkeit und Kriegstüchtigkeit vergleiche das im 1. Kapitel Ausgeführte.

„Rechtsgrundsatz“ (z. B. ι 215)[1]), dann wieder „Gewohnheit“ (z. B. δ 691). Dieses Schwanken ist nicht auffallend für eine Zeit, in der das Recht nicht schriftlich fixiert war und darum zwischen dem Recht, über dem das Gericht wachte, und der durch die öffentliche Meinung behüteten Sitte keine scharfe Grenze gezogen war. Als die ursprünglichere Bedeutung wird bei θέμις „Satzung“, bei δίκη „Urteilsspruch“ zu betrachten sein [2]). Dafür spricht die Etymologie (θέμις zu τίθημι, δίκη zu δείκνυμι und dico). Außerdem wäre eine Bedeutungsentwicklung in der umgekehrten Richtung schwerer zu erklären. Einen wesentlichen Unterschied zwischen θέμιστες „Satzungen“ und δίκαι „Rechtsgrundsätze“ können wir nicht feststellen. Vielleicht hatte θέμιστες einen etwas feierlicheren Klang. Von den θέμιστες wird ausdrücklich gesagt (A 238. I 99), daß sie auf Zeus zurückgehen. Von Zeus entstammenden δίκαι wird in den homerischen Gedichten nicht gesprochen. Mehr dürfen wir nicht sagen. Es geht nicht an, θέμις und δίκη als göttliches und menschliches Recht einander gegenüberzustellen. Das ist, wie R. Hirzel ausführt (Themis, Dike und Verwandtes. 1907. S. 157 ff.), ein der homerischen Zeit ganz fremder Gegensatz [3]).

1) Diese Bedeutungsverschiebung ist ohne weiteres verständlich. Jeder Urteilsspruch begründet eine Norm, die als Grundlage für neue Sprüche dienen kann. Umgekehrt findet sich auch θέμις einmal in der Bedeutung „Urteilsspruch“ (Π 387).

2) So in Bezug auf δίκη auch R. Hirzel (Themis, Dike und Verwandtes. Leipzig 1907. S. 56 ff.). Er will aber dann weiterhin die Bedeutung „Urteilsspruch“ zurückführen auf eine noch ursprünglichere: „Schlag“ (mit dem Richterstab). δίκη soll zusammenhängen mit δικεῖν. Aber unter dem großen Material, das Hirzel beibringt, ist keine Stelle, wo sich die Bedeutung „Schlag“ noch sicher aus dem Zusammenhang erweisen ließe. Auch auf die Ausdrücke ἰθεῖα δίκη und σκολιὰ δίκη läßt sich kein zwingender Beweis gründen (Hirzel a. a. O. S. 95 ff.). Für ein so früh in der Baukunst ausgezeichnetes Volk sind die gerade und die krumme Linie doch sehr naheliegende Vergleiche für alles, was in der Ordnung oder nicht in der Ordnung ist. Und wie erklärt Hirzel σκολιαὶ θέμιστες (Π 387) — σκολιὰ δίκη findet sich bei Homer überhaupt nicht, erst bei Hesiod —, wenn σκολιὰ δίκη nicht erklärt werden kann, ohne daß man für δίκη auf die Bedeutung „Schlag“ zurückgeht?

3) Doch befriedigt Hirzels eigene Erklärung zu ι 215, wo man unwillkürlich nach einem Unterschied von δίκαι und θέμιστες sucht, nicht. Es heißt dort (213 ff.):

αὐτίκα γάρ μοι ὀίσατο θυμὸς ἀγήνωρ
ἄνδρ' ἐπελεύσεσθαι μεγάλην ἐπιειμένον ἀλκήν,
ἄγριον, οὔτε δίκας εὖ εἰδότα οὔτε θέμιστας.

Hirzel unterscheidet δίκαι als „Rechte anderer“ von „θέμιστες“ als „Rat und Gebot eines Höheren“ (S. 26, Anm. 4 Schluß). Diese Unterscheidung hat weder in dem tatsächlichen Sprachgebrauch (vergl. z. B. ξ 56), noch in den eigenen späteren Ausführungen Hirzels einen Anhaltspunkt. Die treffendste Erläuterung

Zum Ausdruck eines ethischen Werturteils dient θέμις in der Wendung θέμις ἐστίν (besonders häufig: ἣ θέμις ἐστίν) und οὐ θέμις ἐστίν. Entsprechend dem, was oben über die fließende Bedeutung von θέμις gesagt worden ist, müssen wir θέμις ἐστίν sehr verschieden übersetzen, um dem Sinn an den einzelnen Stellen gerecht zu werden: Es besteht ein Anspruch (ι 268), es ist gestattet (I 33), es ist Sitte (I 134. 276. Λ 779. T 177. Ψ 581. Ω 652. λ 451. γ 45; in der letzten Stelle handelt es sich um kultische Sitte), es gehört sich, schickt sich (γ 187. π 91), es ist das Natürliche, Gegebene (ξ 130. ω 286); οὐ θέμις ἐστίν: man darf nicht, es ist ein Unrecht (Ψ 44. κ 73. ξ 56), es ist von den Göttern versagt, unmöglich (Ξ 386. Π 796)[1]. Wo οὐ θέμις ἐστίν, wie in den beiden letzten Stellen, das nach göttlichem Willen Unmögliche bezeichnet, kann allerdings nicht mehr von einem ethischen Terminus gesprochen werden. Ob sonst noch etwas von den angeführten Stellen auszuscheiden ist, wird sich schwer entscheiden lassen. Der Gegensatz zwischen bloßer Konvention und ethisch wertvoller Sitte besteht für die homerische Zeit nicht. Ebenso können wir im einzelnen nicht genau feststellen, wie weit bei der mannigfaltigen Anwendung von θέμις ἐστίν noch an göttliche Sanktion der betreffenden Sitte oder Anstandsregel gedacht wird. Für die Anschauung von Hirzel (a. a. O. S. 1 ff.), der als Grundbedeutung von θέμις „Rat" ansetzt, bietet der homerische Sprachgebrauch keinen Anhaltspunkt. So mannigfach abgestuft auch die Bedeutung von θέμις ist, immer handelt es sich um eine Norm, die anerkannt sein will, nicht um einen

zu der Stelle gibt G. W. Nitzsch (Erklärende Anmerkungen zu Homers Odyssee): „Wenn Synonyma und sehr nah verwandte Begriffe, wie hier Sitten und Ordnungen, mit „weder-noch" aufgeführt werden, so ist immer die Meinung, die Sache in jeder Nüance und Gestalt zu verneinen" (vergl. ρ 470).

1) B 73 versucht man vergebens, den Worten ἣ θέμις ἐστιν einen Sinn abzugewinnen, der einigermaßen dem sonstigen Gebrauch entsprechen würde. Als Regel oder Sitte oder Recht kann das Verfahren Agamemnons nicht bezeichnet werden. Es ist auch nicht, wie Hirzel meint (a. a. O. S. 42, Anm. 1) „den Umständen angemessen". Ein durch göttliche Offenbarung mit Siegeszuversicht erfüllter Feldherr (vergl. B 37 f.) wird versuchen, diese Zuversicht auf sein Heer zu übertragen und wird sich nicht lange mit einem so gefährlichen Experiment aufhalten. Man muß sich mit der Erklärung begnügen: Der Dichter hat selbst das Gefühl, daß die Episode von der Versuchung nicht genügend vorbereitet und motiviert ist. Diesem Mangel hilft er gewaltsam ab, indem er den Hörern einfach versichert: Agamemnon handelt, ἣ θέμις ἐστίν (so Cauer, Grundfragen der Homerkritik². 1909. S. 507). Die Art, wie D. Mülder (Die Ilias und ihre Quellen. 1910. S. 108 u. 109) die Schwierigkeit beseitigt, befriedigt nicht. In der Paraphrase der Stelle, die er gibt, erscheint alles glatt und wohl begründet Aber Mülder erreicht dies, indem er an der entscheidenden Stelle Gedanken einschiebt, die im Text in keiner Weise angedeutet sind.

Rat, den man befolgen oder nicht befolgen kann. Man versuche einmal, das homerische θέμις ἐστίν mit „es ist rätlich“ zu übersetzen. Man wird sofort sehen, daß damit nicht durchzukommen ist[1]).

Einen sehr starken ethischen Tadel enthalten die Adjektiva ἀθέμιστος und ἀθεμίστιος, die sich mit Ausnahme von I 63 nur in der Odyssee finden. Sie werden z. B. gebraucht von den Kyklopen, die das Gastrecht mißachten (ι 106. 189. 428) und von den Freiern, die sich an dem Bettler vergreifen (ρ 363. υ 287). Diese Beispiele machen den Gefühlston von ἀθέμιστος deutlich: Fremdling und Bettler gehören zu den αἰδοῖοι, die unter besonderem göttlichem Schutz stehen. Also gegen gottgeheiligtes Recht lehnt sich der ἀθέμιστος auf. Eine entsprechende positive Bezeichnung für den, der die θέμιστες beobachtet, speziell für den Richter, der sich an die θέμιστες hält, haben wir nicht.

In viel geringerem Umfang als θέμις dient δίκη der ethischen Beurteilung. Es ist anzuführen Π 388 und ξ 84, wo δίκη die abstrakte Bedeutung „Gerechtigkeit“ hat[2]), weiter T 180. wo es bedeutet: gerechte Bahandlung, das was man für sich von rechtswegen beanspruchen kann. Nicht hieher gehört Ψ 542: δίκῃ ἠμείψατο. Der Sinn fordert etwa die Uebersetzung: er erhob Einspruch (so z. B. H.). Eine direkte Anknüpfung in dem sonstigen Sprachgebrauch hat diese Verwendung von δίκη nicht. Zu verwerfen ist aber jedenfalls die Erklärung „mit Recht“. In der Einleitung einer Rede gleich ein knappes Werturteil über ihren Inhalt zu geben, paßt nicht in den epischen Stil. So wie θέμις ἐστίν als ethisches Werturteil gebraucht wird, findet sich δίκη ἐστίν fast nie. Der entscheidende Unterschied liegt nicht darin, daß δίκη ἐστίν nie als allgemeines Urteil, sondern immer beschränkt durch einen Genitiv gebraucht ist (z. B. μνηστήρων δίκη σ 275; δίκη θείων βασιλήων δ 691). Dasselbe findet sich auch bei θέμις (ι 268. ξ 130). Aber während θέμις die Beobachtung heischende Sitte oder das Anerkennung fordernde Recht bedeutet, bezeichnet δίκη in der Wendung δίκη ἐστίν nur das tatsächliche gewohnheitsmäßige

1) Die ganze Methode, die Hirzel bei der Untersuchung von θέμις befolgt erscheint anfechtbar. Obwohl er selbst die personifizierte Θέμις als das relativ Spätere betrachtet, beginnt er doch mit einer Untersuchung des Wesens der Göttin und tritt dann, voreingenommen durch das hier gewonnene Resultat, an das übrige Stellenmaterial heran. Wie leicht aber konnten der Göttin Θέμις, sobald sie in den Kreis der Götter und Göttermythen eingeführt war, Eigenschaften und Funktionen beigelegt werden, die zu der eigentlichen Bedeutung von θέμις nur noch entfernte oder keine Beziehung mehr hatten.

2) Die Echtheit von ξ 84 wird angefochten (vergl. HA.). An dem Gebrauch von δίκη jedenfalls darf man im Blick auf Π 388 keinen Anstoß nehmen.

Verhalten (τ 43. ω 255), auch wenn es zu verurteilen ist (δ 691), oder gar einfach das Los oder Schicksal (λ 218. ξ 59. τ 168)[1]. Man vergleiche über diesen Unterschied im Gebrauch von θέμις und δίκη Nitzsch a. a. O. zu γ 45. Am nächsten kommt δίκη der Bedeutung von θέμις noch in der Stelle σ 275:

μνηστήρων οὐχ ἥδε δίκη τὸ πάροιθε τέτυκτο.

Die Abschwächung und Verflüchtigung der ursprünglichen Bedeutung geht also bei δίκη noch ziemlich weiter als bei θέμις. Allerdings erhebt sich bei Betrachtung des Wortes δίκαιος die Frage, ob es nicht bis zu einem gewissen Grad Zufall ist, daß wir δίκη bei Homer nicht häufiger in der Bedeutung „Rechtsgrundsatz" oder „Sitte" finden (neben σ 275 noch γ 244 und ι 215). Denn das verhältnismäßig häufige δίκαιος setzt δίκη in dieser Bedeutung voraus.

Das Prädikat δίκαιος wird abgesprochen dem, der sich an dem schutzflehenden Fremdling vergreift (ζ 120 und ähnlich wiederholt), dem, der dem Gast im Hause nicht die nötige Achtung erweist (υ 294 = φ 312: hier das unpersönliche δίκαιον [ἐστίν] mit Infinitiv), den Phäaken, die den Odysseus, wie er meint, hintergangen haben (ν 209), den Freiern wegen ihres frevelhaften Treibens (β 282), den Achäern wegen des bei der Einnahme von Ilion begangenen und ungesühnt gebliebenen Frevels (γ 133). οὐ δικαίως, nicht der Sitte gemäß, wollen die Freier werben (ξ 90). Von Agamemnon wird mit Bezug auf seinen Streit mit Achill gesagt, wer werde nun in Zukunft gerechter sein (T 181). Cheiron heißt δικαιότατος Κενταύρων in deutlichem Gegensatz zu dem, was die Sage sonst von den Kentauren zu berichten weiß (Λ 382). Die Ἄβιοι, das Volk, bei dem es keine Gewalttat gibt, werden als δικαιότατοι ἀνθρώπων bezeichnet(N 6). Pisistratos ist in Athenes Augen δίκαιος, weil er den Vorrang des Alters achtet (γ 52). Eine billige Zurechtweisung ist ein ῥηθὲν δίκαιον (σ 414 = υ 322). Ich habe das ganze Stellenmaterial vorgelegt. Wir sehen daraus: δίκαιος deckt sich weder mit unserem „gerecht" noch mit „gesittet", läßt sich überhaupt nicht mit einem deutschen Wort erschöpfend wiedergeben. Alle für den Verkehr der Menschen untereinander im sittlichen Bewußtsein der homerischen Zeit geltenden Rechte und Sitten gehören zu den δίκαι, die der δίκαιος zu erfüllen hat. Aus dem Zusammenhang ist jeweils zu entnehmen, an welche δίκη gerade vorzugsweise gedacht ist. Erwähnung verdient, daß δίκαιος gerade von der richterlichen Gerechtigkeit bei Homer nicht gebraucht wird. Zur Bezeichnung des gerechten und ungerechten Urteils die-

1) τ 168 wird der von δίκη abhängige Genitiv, der sich sonst findet, ersetzt durch einen umschreibenden Satz mit ὁππότε.

nen die bildlichen Ausdrücke σκολιός (Π 387) und ἰθύς (Ψ 580. Σ 508).

εὐδικίη findet sich nur τ 111. Es heißt hier (109 ff.):

βασιλῆος ἀμύμονος, ὅς τε θεουδὴς
ἀνδράσιν ἐν πολλοῖσι . . . . . ἀνάσσων
εὐδικίας ἀνέχῃσι.

Ob hier speziell an gute Rechtspflege (Sch. B) oder an gerechtes, gesittetes Verhalten im allgemeinen gedacht ist, muß dahingestellt bleiben.

Ebenso unsicher bleibt die Deutung von εὐνομίη (ρ 486 f.):

(θεοὶ) ἐπιστρωφῶσι πόληας
ἀνθρώπων ὕβριν τε καὶ εὐνομίην ἐφορῶντες.

Es ist Aristarch[1]) zuzugeben, daß εὐνομίη nicht notwendig den Begriff νόμος voraussetzt. Das Wort kann hier auch ganz allgemein wie etwa unser „Wohlverhalten" verstanden werden.

Wir gehen weiter zu den Ausdrücken, welche das Sittliche als aus dem unmittelbaren Empfinden hervorgehend erscheinen lassen. Hieher gehört vor allem αἰδέομαι und αἰδώς. Ueber diese Wörter ist bereits eine Monographie vorhanden (R. Schultz, Αἰδώς. Diss. Rostock 1910). Sie können deshalb hier kürzer behandelt werden. Bei einer Gesamtdarstellung der homerischen Ethik wäre αἰδέομαι in dem Kapitel eingehend zu behandeln, in dem von den Motiven des Handelns die Rede ist. Von diesem Gesichtspunkt aus haben wir das Wort hier nicht zu betrachten; wir haben nur zu fragen: Ist αἰδέομαι ein ethischer Terminus in dem von uns bestimmten Sinn, d. h. erscheint das αἰδεῖσθαι bei Homer schon als etwas Wertvolles, als Pflicht oder Leistung? Einige Stellen jedenfalls lassen sich dafür anführen, die Stellen, in denen von dem Fehlen des αἰδεῖσθαι mit deutlicher Mißbilligung gesprochen wird (X 124. Ω 208), weiter die Stellen, in denen die Forderung gestellt wird: αἰδεῖο, αἴδεο usw. (E 530. I 640. O 562. Φ 74. Ω 503. β 65. ι 269). Hier bedeutet das αἰδεῖσθαι ein Ankämpfen gegen die Regungen der Feigheit, der Rachgier, der Unversöhnlichkeit usf. Während das Verbum αἰδεῖσθαι von einzelnen Regungen ehrfürchtiger Scheu berichtet, kann αἰδώς diese Scheu auch bezeichnen, sofern sie eine dauernde Bestimmtheit des Charakters ist oder sein sollte (vergl. O 129. 657. Ω 44. θ 172. υ 171). Ihr sittlicher Wert kommt in solchen Stellen noch viel deutlicher zum Bewußtsein. Auch bei αἰδώς tritt gelegentlich eine Bedeutungsverschiebung ein

1) Plutarch, De vita et poesi Homeri, Kp. 175: Ἀρίσταρχος δὲ φήθη τὴν εὐνομίαν εἰρῆσθαι παρὰ τὸ εὖ νέμεσθαι.

ähnlich der, die uns bei ὄνειδος oder λώβη begegnet ist: P 336 und γ 24 bezeichnet αἰδώς etwas, dessen man sich schämen muß. Ob die Stellen, in denen αἰδώς als anfeuernder Zuruf an die Kämpfenden gebraucht wird, auch so zu deuten sind, ist fraglich. E 787 = Θ 228, N 95 und Π 422 können wir zwar erklären: Das ist eine Schande! Schande über euch! Aber O 502, wo kein Anlaß zu Vorwürfen ist, paßt dies nicht. Hier ist zu übersetzen: Scheut euch! Denkt an eure Ehre! Diese Deutung läßt sich auch auf die 4 erstgenannten Stellen ungezwungen anwenden; und es empfiehlt sich, einen solchen Ausruf immer gleich zu erklären.

Noch deutlicher als bei αἰδώς würde die ethische Färbung bei einer Adjektivbildung hervortreten. Aber das später vorkommende αἰδήμων fehlt bei Homer. Wir haben nur das negative ἀναιδής mit dem Substantiv ἀναιδείη. Gleichbedeutend mit ἀναιδής ist ἀδδεής in dem Zuruf κύον ἀδδεές (Θ 423. Φ 481. τ 91). Der ursprüngliche Bedeutungsunterschied der zugrunde liegenden Stämme macht sich hier nicht mehr geltend, während die Verben δείδω-δείδια „fürchten" und αἰδέομαι „ehrfürchtige Scheu empfinden" meist deutlich auseinandergehalten werden.

αἰδοῖος hat fast immer passiven Sinn[1]), bezeichnet den, der Gegenstand ehrfürchtiger Scheu ist, und darf auch nicht in dem Sinn als ethischer Terminus betrachtet werden, daß das Attribut αἰδοῖος auf besondere sittliche Würdigkeit der betreffenden Person schließen ließe. Keine einzige Stelle gibt dafür einen unzweideutigen Beleg. Dagegen ist deutlich ausgesprochen, daß stattliche Gestalt (ϑ 22) oder reicher Besitz (λ 360. ξ 234) oder ein besonderer Dienst, den man erwiesen hat (Ξ 210. τ 254), das Attribut αἰδοῖος einbringt. Weiterhin ist es — dies ist die Mehrzahl der Stellen — einfach die äußere Stellung, die den Menschen zu einem αἰδοῖος macht. αἰδοῖος ist z. B. der König und die Königin, der ἀλώμενος, der ἱκέτης, der ξεῖνος (vergl. besonders ο 373, wo αἰδοῖοι für sich allein zusammenfassende Bezeichnung solcher Schutzbedürftigen ist), weiter die Gattin, die Mutter usf. Wohl ist es ein Beweis für die würdige Stellung der Frau, wenn αἰδοῖος als stehendes Beiwort von παράκοιτις erscheint. Aber über den besonderen Charakter der einzelnen Frau, die dieses Beiwort erhält, ist darin nichts ausgesagt.

Die Situationen, in denen das αἰδεῖσθαι von dem homerischen Menschen verlangt wird, sind sehr mannigfaltig. Mit Recht führen wir deshalb αἰδέομαι und αἰδώς unter den ethischen Termini allge-

1) Ausnahmen sind nur ρ 578, wo αἰδοῖος „blöde, schüchtern", und τ 243, wo αἰδοίως „in ehrfurchtsvoller Weise" bedeutet.

meiner Bedeutung auf. αἰδώς ist der Begriff, der am ehesten das ausdrückt, was wir mit „Gewissen" bezeichnen. Aber, das ist zu betonen, αἰδέομαι und αἰδώς fassen das Ethische ganz von der negativen Seite. Es handelt sich bei diesen Wörtern immer um Zurückhaltung gegenüber möglichen Ausschreitungen. Wohl folgt aus der Abweisung derselben vielfach sofort die positive sittliche Leistung, aus der αἰδώς des wankenden Kriegers der tapfere Widerstand u. ä. Aber die begriffliche Formulierung bleibt darum doch negativ.

Synonyma von αἰδέομαι, gerade sofern es von δείδω zu unterscheiden ist, sind ἅζομαι und σέβομαι-σεβάζομαι. Auch diese Verben erhalten an einzelnen Stellen deutlich eine ethische Färbung (Δ 242. Ε 434. ι 478). ἅζεσθαι hat vielleicht einen etwas anderen, noch feierlicheren Ton als αἰδέομαι, sofern es fast immer von der Scheu vor der Gottheit gebraucht wird. Ist dies so, dann ist die Ironie in den Worten Telemachs ρ 401 doppelt scharf. Das Substantiv σέβας ist einmal in ethischem Sinn gebraucht Σ 178 f.:

σέβας δέ σε θυμὸν ἱκέσθω
Πάτροκλον Τρῳῇσι κυσίν μέλπηθρα γενέσθαι.

„Du sollst dir ein Gewissen daraus machen . . .".

Für ἀλέομαι-ἀλεύομαι und ὀπίζομαι läßt sich eine ethische Färbung nicht nachweisen. ἀλέομαι bedeutet „ausweichen, vermeiden, sich hüten, etwas zu tun". Ueber die Motive, welche dabei wirksam sind, sagt das Wort nichts. Bezeichnend ist die Stelle δ 774 f.:

μύθους μὲν ὑπερφιάλους ἀλέασθε
πάντας ὁμῶς, μή πού τις ἀπαγγείλῃσι καὶ εἴσω.

ὄθομαι steht einmal in ethischer Bedeutung, Ε 403 [1]).

Ueber νεμεσᾶθαι und νεμεσίζομαι ist schon oben gesprochen worden. Hier sind sie anzuführen, sofern sie auch eine Bedeutung annehmen können ähnlich der von αἰδεῖσθαι. Diese Bedeutungsverschiebung ist leicht erklärlich, da auch bei der Entrüstung über fremdes Unrecht immer das eigene Ehr- oder Schamgefühl beteiligt ist. Die hiehergehörenden Stellen sind: Π 544. Ρ 254. α 119. 263. β 138. δ 158. In diesen Stellen richtet sich der Unwille nicht gegen eine andere, sondern gegen die eigene Person. Π 544 ff. z. B., wo es heißt:

---

1) Nauck scheidet die Stelle in seiner Ausgabe aus. Sie ist wirklich bedenklich, inhaltlich: Das Maß der Entrüstung, mit dem hier plötzlich über Herakles losgezogen wird, paßt nicht zu dem resignierten Ton der vorhergehenden Worte; formell: Die Beziehung von σχέτλιος ist zunächst unklar; erst aus dem Inhalt von 404 läßt sich schließen, daß hier auf einmal wieder Herakles Subjekt ist.

νεμεσσήθητε δὲ θυμῷ,
μὴ ἀπὸ τεύχε' ἕλωνται, ἀεικίσσωσι δὲ νεκρὸν
Μυρμιδόνες,

sollen sich die Troer nicht über die Myrmidonen entrüsten, die ja nur Kriegsrecht üben, sondern über die, durch deren Schuld die Leiche des Patroklos verloren gehen könnte, über sich selbst. Ob O 211 und 227 hieher gehören, ist fraglich. O 211 sagt Poseidon zu Iris, die ihn im Auftrag des Zeus aus dem Kampf zurückruft:

ἀλλ' ἦ τοι νῦν μέν γε νεμεσσηθεὶς ὑποείξω.

H. erklärt mit Berufung auf das V. 204 von Iris Gesagte: ich werde von Scheu ergriffen weichen. Aber zu der Entrüstung, mit der Poseidon unmittelbar vorher und nachher spricht, will dieses Zugeständnis, das nach H.s Deutung in νεμεσσηθείς liegt, nicht passen. Eine andere mögliche Erklärung ist: ich werde, wiewohl von Unwillen (über das Vorgehen des Zeus) erfüllt, weichen. Zum konzessiven Gebrauch des Partizipiums ohne Konzessivpartikel vergl. man E 433. In der Stelle O 226 f. wäre die Erklärung H.s nicht zu beanstanden, gibt aber auch jene zweite einen befriedigenden Sinn. Hier sagt Zeus von Poseidon:

πολὺ κέρδιον . . .
ἔπλετο, ὅττι πάροιθε νεμεσσηθεὶς ὑπόειξεν.

Das Substantiv νέμεσις ist einmal synonym mit αἰδώς gebraucht, N 121 f.:

ἀλλ' ἐν φρεσὶ θέσθε ἕκαστος
αἰδῶ καὶ νέμεσιν.

Ob der Dichter einen feinen Unterschied zwischen αἰδώς und νέμεσις empfunden hat, müssen wir dahingestellt sein lassen.

Endlich ist in diesem Zusammenhang noch θεουδής zu erwähnen. Ob wir bei diesem zusammengesetzten Wort, wie L. Schmidt meint (Ethik der Griechen I, S. 166), Gewicht darauf legen dürfen, daß es „Gott fürchtend“ und nicht „Gott scheuend“ bedeutet, ist fraglich. Aus den homerischen Stellen läßt sich jedenfalls kein Beweis dafür erbringen, daß bei θεουδής nur an die nackte Furcht vor der Strafe gedacht werden darf. Man vergl. unser „gottesfürchtig“, bei dessen Gebrauch man auch nicht am buchstäblichen Sinn hängen geblieben ist. θεουδής findet sich nur in der Odyssee. Der θεουδής achtet den Fremdling (ζ 121 = θ 576 = ι 176 = ν 202), sorgt für gerechtes Gericht (τ 109) und bringt den Göttern reiche Opfer (τ 364). Zwischen kultischen und sittlichen Verpflichtungen besteht für die homerische Zeit natürlich kein Gegensatz. Die wenigen Belegstellen zeigen, daß θεουδής ein ethischer Terminus ist, der in seiner allge-

meinen Bedeutung recht Verschiedenartiges unter sich befassen kann. Doch ist die homerische Zeit noch weit entfernt, die ganze Lebensführung nach einem göttlichen Willen zu orientieren. Es ist erst eine umgrenzte Anzahl sittlicher Pflichten, auf welche sich die ὄπις der Götter erstreckt und die darum im Gedanken an die Götter erfüllt werden. So werden z. B. die weichenden Kämpfer nie unter Androhung göttlichen Zorns zur Tapferkeit angefeuert.

Das reflexive αἰσχύνομαι, das der Bedeutung nach bei dieser Gruppe von Ausdrücken aufzuführen wäre, ist weiter unten zusammen mit den Wörtern vom gleichen Stamm behandelt.

Eine weitere Gruppe läßt sich aus den Termini zusammenstellen, die aus dem ästhetischen Gebiet entlehnt sind.

καλός findet sich in ethischem Sinn als adverbiale Näherbestimmung des Verbums[1]) und in der Wendung καλόν ἐστιν. Abgesehen von diesen Fällen, etwa als Attribut einer Person, hat es nie ethische Bedeutung. καλόν ἐστιν resp. κάλλιόν ἐστιν mit Subjektsatz hat meist ethische Bedeutung, aber doch nicht immer. Es kann auch bedeuten: Es ist schön, angenehm, erfreulich (α 370. ι 3. ρ 583. σ 255. τ 128). Beachtenswert ist, daß καλός in der Mehrzahl der Fälle, in denen es ethischen Sinn hat, mit Negation verbunden ist, also zum Ausdruck ethischen Mißfallens dient. Besonderer Besprechung bedarf die Stelle ρ 460/61, obwohl hier καλός keine ethische Beziehung hat. Antinoos sagt hier zu dem Bettler Odysseus:

νῦν δή σ' οὐκέτι καλὰ διὲκ μεγάροιό γ' ὀίω
ἂψ ἀναχωρήσειν.

Zunächst denken wir bei οὐκέτι καλά an das klägliche Bild, das der Mißhandelte bieten wird. Im Munde des Antinoos aber haben diese Worte zugleich denselben Ton wie unser „schmählich, schimpflich“. Für uns wäre es wertvoll zu wissen, ob sich der Dichter klar darüber war, daß er hier καλά in wesentlich anderem Sinn anwendet, als es etwa N 116 oder Z 326 gebraucht ist. Man darf es bezweifeln. Etwas ähnliches haben wir schon oben bei ἐλεγχείῃ beobachtet: Die Grenze zwischen unverschuldeter Erniedrigung und Selbsterniedrigung durch unethisches Verhalten ist in der Terminologie verwischt.

Ein bestimmtes Gebiet des Sittlichen, auf das καλός bei Homer ausschließlich angewandt würde, läßt sich nicht nennen. Bald handelt es sich um Regeln der Schicklichkeit (ζ 39), bald um die ehrwürdigsten gottge-

1) Das Adverbium wird nur einmal mit καλῶς, sonst immer durch das Neutrum ausgedrückt. Den Uebergang vom Nomen zum Adverb sehen wir ϑ 166: οὐ καλὸν ἔειπες und ρ 381: οὐ μὲν καλὰ καὶ ἐσθλὸς ἐὼν ἀγορεύεις.

heiligten Gebote (ρ 483). Auch kann man nicht behaupten, daß καλός vorzugsweise in den Fällen gebraucht würde, wo das ethische oder unethische Verhalten auch für die Anschauung ästhetisch angenehm oder unangenehm wirkt (vergl. z. B. I 615. N. 116. β 63. γ 69. 358. ϑ 166. ο 10). Trotzdem ist es sehr begreiflich, daß in den homerischen Gedichten, in denen auf die äußere Schönheit ein so großer Wert gelegt wird, die Bezeichnung καλός auch auf das sittlich Lobenswerte übertragen wird. Wie weit dies den Griechen im Gegensatz zu andern Völkern eigentümlich ist, ließe sich nur auf Grund einer großen Materialsammlung feststellen. Es wäre z. B. zu untersuchen, ob der übertragene Gebrauch von „schön“ in der deutschen Sprache immer so geläufig war wie jetzt, oder ob das ethisch angewandte pulchrum est des Lateiners eigene Schöpfung oder griechische Entlehnung ist.

Als Gegenstück zu καλός kann α ἰ σ χ ρ ό ς genannt werden. Allerdings wird es fast nie in der sinnlichen Bedeutung „häßlich“ gebraucht (nur B 216: αἴσχιστος ἀνήρ), sondern immer übertragen. Es begegnet uns fürs erste in der Verbindung ἔπεα αἰσχρά: tadelnde, beschimpfende Worte (Γ 38. Z 325. N 768. Ω 238). Ein Vorwurf für den, der den Tadel ausspricht, liegt in ἔπεα αἰσχρά nicht. Eine andere Färbung scheint die Wendung αἰσχρῶς ἐνίπτειν σ 321 und Ψ 473 zu haben: An beiden Stellen handelt es sich um grundlose, mutwillige Beschimpfung. Fürs zweite begegnet uns αἰσχρός in der Wendung αἰσχρόν ἐστιν resp. αἴσχιόν ἐστιν mit Subjektsatz (B 119. 298. Φ 437) in der Bedeutung: es ist eine Schande. Was als αἰσχρόν bezeichnet wird, ist Φ 437 unkriegerische Kampfesscheu; B 119 und 298 dagegen ist genau genommen nicht von Feigheit des Heeres, sondern nur von Erfolglosigkeit einer großen kriegerischen Unternehmung die Rede. Der übertragene Gebrauch von αἰσχρός läßt über den Gefühlston von αἴσχιστος in B 216, über die starke Dosis von Verachtung, die auch hier in dem Wort liegt, keinen Zweifel. Daß körperliche Häßlichkeit etwas ist, woran der Betreffende keine Schuld trägt, ist eine Erwägung, die dem homerischen Zeitalter ganz fern liegt.

α ἰ σ χ ύ ν ω findet sich noch wiederholt in der sinnlichen Bedeutung „häßlich machen, entstellen“ (Σ 24. 27. 180. X 75. Ω 418. Ueber die Mißhandlung der Leiche, um die es sich Σ 180 und X 75 handelt, ist unten bei ἀεικίζω näher zu sprechen). Weiter wird αἰσχύνειν übertragen gebraucht: jemand Schande machen (Z 209. ω 508. 512), etwas schänden, entweihen (ϑ 269. π 293 = τ 12), etwas zuschanden machen (Ψ 571), jemand in Mißkredit bringen (β 86, eigentlich: jemand als häßlich darstellen). In diesen Stellen wird αἰσχύνειν zu einem

ethischen Terminus tadelnder Bedeutung. Seiner Grundbedeutung nach muß αἰσχύνειν durchaus nicht notwendig einen Tadel gegen die Person aussprechen, welche Subjekt des αἰσχύνειν ist. Tatsächlich aber ist in allen Stellen des übertragenen Gebrauchs das Vorgehen der handelnden Person ein tadelnswertes. αἰσχύνειν hat hier also denselben Ton wie unser „schänden". Ob das Zufall ist, ob der homerische Dichter αἰσχύνειν τινά (vergl. β 86) auch von berechtigter Anklage gebrauchen, ob ᾔσχυνας ἐμὴν ἀρετήν (Ψ 571) auch zu einem Gegner gesagt werden könnte, der mit ehrlicher Kampfesweise gewonnen hat, ist nicht zu entscheiden. Man vergl. αἶσχος. In 3 Odysseestellen findet sich das Medium αἰσχύνομαι ganz gleichbedeutend mit αἰδέομαι (η 305. σ 12. φ 323). L. Schmidt sucht einen Unterschied zwischen αἰδέομαι und αἰσχύνομαι festzustellen (a. a. O. I, S. 168 ff.) und will schon für Homer nachweisen, daß αἰδέομαι eine wesentlich feinere, sittlich höher stehende Regung bezeichnet als αἰσχύνομαι (S. 170). Letzteres ist nicht zu beweisen. Man vergleiche Δ 402 und Ω 435 mit φ 323 und η 305. Die Stelle σ 12 faßt Schmidt unrichtig auf, wenn er dazu bemerkt, Iros scheue den Hohn, der ihn treffen würde, falls es ihm nicht gelänge, den Odysseus zum Weichen zu bringen. Iros sagt hier zu Odysseus (11 ff.):

> οὐκ ἀΐεις, ὅτι δή μοι ἐπιλλίζουσιν ἅπαντες,
> ἑλκέμεναι δὲ κέλονται; ἐγὼ δ' αἰσχύνομαι ἔμπης.
> ἀλλ' ἄνα, μὴ τάχα νῶιν ἔρις καὶ χερσὶ γένηται.

Das heißt: Ich bin eigentlich zu nobel dazu, mich mit dir in Raufhändel einzulassen. Aber wenn es sein muß . . .

αἶσχος findet sich nicht in sinnlicher Bedeutung, sondern nur übertragen. Es kann bezeichnen den Makel, den man sich selbst durch eine verwerfliche Tat anheftet (λ 433), weiter das, wodurch man einem andern einen Makel anheftet: die Schmähung, oder sagen wir besser: den Vorwurf. Denn es bezeichnet nicht notwendig eine böswillige Beschimpfung (so τ 373 und N 622; in letzterer Stelle eine kränkende Tat), sondern auch berechtigten Vorwurf (Z 351. 524. Γ 242). Endlich kann αἶσχος auch, wie λώβη und ὄνειδος, das bezeichnen, was Anlaß zu Vorwürfen gibt, frevelhaftes Treiben (α 229) oder ein durch Nachlässigkeit verschuldetes Ereignis (σ 225). In α 229 könnte man allerdings αἴσχεα auch statt mit „Anlaß zu Vorwürfen" einfach mit „Häßlichkeiten, häßliches Treiben" erklären. Es ist bei diesem Wort nicht möglich, die verschiedenen Bedeutungen ganz sicher abzugrenzen.

Die verschiedenen Bedeutungen von αἰσχρός, αἰσχύνω und αἶσχος sind eben im Zusammenhang vorgeführt worden. Sie hätten großen-

teils auch da und dort in früheren Abschnitten eingereiht werden können. Doch empfahl es sich, die wechselnden, oft schwer voneinander abzugrenzenden, bald ethisch bedeutsamen, bald ethisch indifferenten Bedeutungen dieser Wörter an einem Platz zusammenzustellen.

Zu den dem ästhetischen Gebiet entlehnten Ausdrücken können in weiterem Sinn auch noch ἔοικα mit seinen Derivaten, ἄρτιος und κατὰ κόσμον gerechnet werden.

ἔοικα, ἐπέοικα. Wie aus der Bedeutung „gleichen" die andere „sich ziemen" entstehen konnte, ist klar. Man vergleiche die deutschen Wendungen: „das sieht dir gleich, das paßt zu dir, das paßt sich für dich." Der Dativ, den die Grundbedeutung „gleichen" fordert, ist auch da, wo ἔοικα die Bedeutung „sich ziemen" annimmt, sehr häufig beigefügt oder aus dem abhängigen Satz leicht zu ergänzen. Und zwar kann dieser Dativ sowohl — dies ist das Häufigere — die Person bezeichen, von der etwas gefordert wird (z. B. Δ 341), als auch die, welche auf etwas billigen Anspruch hat (z. B. ξ 511)[1]. Eine leicht erklärliche Erweiterung des Sprachgebrauchs ist es, wenn ἔοικα schließlich auch in ganz allgemeinen Urteilen steht, die nicht nur für eine bestimmte Einzelperson oder Personenklasse Gültigkeit haben (z. B. T 79. γ 335). Seiner allgemeinen Grundbedeutung entsprechend kann ἔοικα auf die verschiedensten Seiten des sittlichen Lebens angewendet werden. Immerhin läßt sich eine Gruppe von Stellen herausheben: ἔοικα steht besonders da, wo es sich um „die Sitte" handelt, um das Herkommen (α 278), um den guten Ton (γ 335), um den Anstand des äußeren Aufzugs (ζ 60), um das, was der Stand erfordert (I 392). Bei dieser Gruppe von Stellen läßt es sich nicht immer sicher bestimmen, wo ἔοικα noch als ethischer Terminus anzusprechen ist. I 399 (ἄκοιτιν εἰκυῖαν eine passende Gattin) oder I 392 handelt es sich deutlich nicht mehr um ein ethisches Werturteil. Dagegen kann man z. B. α 277/78 (ἔεδνα πολλὰ μάλ', ὅσσα ἔοικε φίλης ἐπὶ παιδὸς ἕπεσθαι) ἔοικε sowohl mit „es gehört sich" als mit „man pflegt" wiedergeben. Es läßt sich hier keine scharfe Grenze ziehen. Wie schon oben bemerkt, liegt eine bewußte Scheidung zwischen gesellschaftlicher Konvenienz und ethisch bedeutsamer Sitte dem homerischen Bewußtsein fern. Das Adjektivum ἐπιεικής entspricht in seiner Bedeutung genau dem eben dargelegten Gebrauch von ἔοικα.

Wechselnd ist der Sinn der negativen Ausdrücke ἀεικής, ἀει-

1) Für diesen 2ten Fall gibt es allerdings nur solche Beispiele, in denen der Dativ aus dem abhängigen Satz zu ergänzen ist. Doch hindert nichts, Stellen wie ξ 511 ebenso aufzufassen wie B 233 f. oder ε 212.

κέλιος, ἀεικίζω, ἀεικείη. Es lassen sich in der Hauptsache drei Bedeutungsgruppen unterscheiden: Fürs erste finden wir diese Wörter als ethische Termini gebraucht, also als negatives Gegenstück zu ἔοικα und ἐπιεικής. Für ἀεικής sind zu nennen z. B. die Stellen I 70. Ξ 13. O 496. Ω 594. γ 265. δ 533. ο 236. ρ 216. χ 432 [1]), für ἀεικέλιος nur Ξ 84 und π 109 = υ 319, für ἀεικείη υ 308. Die genannten Wörter haben also in diesen Stellen die Bedeutung „unziemlich, Unziemlichkeit". Dagegen gehört ἀεικίζειν von Hause aus nicht hieher, enthält von Hause aus keine Spitze gegen die handelnde Person. Es wird ja vorwiegend von der Mißhandlung des Leichnams gebraucht, und diese ist ursprünglich jedenfalls selbstverständliches Kriegsrecht (vergl. Π 545. T 25/26 und besonders Π 559). Fürs zweite dienen ἀεικής, ἀεικέλιος usf. zum Ausdruck eines ästhetischen Werturteils, bezeichnen das, was übel ansteht, häßlich ist. So ist ἀεικής gebraucht z. B. ν 437 und π 199. Auch στόνος ἀεικής (χ 308 = ω 184. K 483. Φ 20) wird hiehergehören. Man wird besser „grausiges Stöhnen" als „unziemliches Stöhnen" übersetzen; laute Schmerzäußerung gilt bei den homerischen Helden nicht als Schande. ἀεικέλιος wird in der Mehrzahl der Stellen in diesem ästhetischen Sinn gebraucht (z. B. δ 244. ζ 242. ρ 357). ἀεικίζω zählt hieher mit allen Stellen, die sich auf die Entstellung des Toten beziehen. Von der Entstellung des Toten ist endlich auch ἀεικείη Ω 18 gebraucht. Die dritte Bedeutung, in der die fraglichen Wörter gebraucht werden, ist: schimpflich, schmählich, beschimpfen, Beschimpfung. Ganz genau vermögen diese deutschen Ausdrücke die Sache allerdings nicht zu treffen. Es handelt sich genauer um Schmach, die der von ihr Betroffene nicht durch eigene Schuld auf sich lädt, sondern die ihm von anderen angetan wird; dabei wird aber das Vorgehen dieser andern nicht als tadelnswert betrachtet: auch die Götter, auch das Schicksal kann solche Schmach senden. Hieher gehören die zahlreichen Stellen, an denen von πότμος ἀεικής oder λοιγὸς ἀεικής die Rede ist, hieher das ἔργον ἀεικές des Herakles (T 133), die ἔργα ἀεικέα, die auf Hektors Sohn in der Knechtschaft warten (Ω 733), und die ἔργα ἀεικέα, die Achill dem Hektor antut (X 395 = Ψ 24). Von ἀεικέλιος ist hier zu nennen ξ 32 und wohl auch ι 503, eine Stelle, die allerdings auch unter 2 eingereiht werden kann. Endlich gehören hieher ἀεικίζω und ἀεικείη mit allen in Gruppe 2 aufgeführten Stellen und das einmal vorkommende ἀικῶς (X 336). Denn bei der Mißhandlung der Leiche ist nicht nur an die äußere Entstellung zu denken, diese Entstellung

1) Bei νόος οὐδὲν ἀεικής υ 366 ist nach dem Zusammenhang eher an den Intellekt als an den Charakter zu denken.

ist zugleich eine Schmach, die der Persönlichkeit des Betreffenden angetan wird. Darum die Furcht vor diesem Geschick, darum die Befriedigung, welche die Mißhandlung des toten Feindes gewährt[1]). Im System eines Epiktet hat die Schmach in dem eben umschriebenen Sinn keinen Platz. Bei Homer wird sie aufs lebhafteste empfunden (vergl. auch Ω 531 ff.). Für uns bleibt noch die wichtige Frage: Haben wir mit der Unterscheidung eines dreifachen Gebrauchs von ἀεικής den Sinn des homerischen Dichters getroffen? Daß die Grenze zwischen 2 und 3 fließend ist, geht daraus hervor, daß verschiedene Stellen unter 2 und 3 angeführt werden mußten. Noch wichtiger ist: Ist sich Homer des Unterschieds bewußt, wenn er ἀεικής einmal von unverschuldeter Schmach und dann wieder von der in sittlicher Verfehlung liegenden Schande gebraucht? Es ist sehr fraglich. Schon im Vorhergehenden ist wiederholt beobachtet worden, wie dieser Unterschied in der Terminologie unberücksichtigt bleibt.

Endlich ist noch einmal auf ἀεικίζειν zurückzukommen. Der Uebersichtlichkeit wegen ist bei 1 zunächst nur festgestellt worden, daß ἀεικίζειν von Hause aus keinen Tadel gegen das handelnde Subjekt enthält. Es fragt sich aber, ob dies für alle Stellen gilt. Nicht erst in Ω, schon in X erhalten wir den Eindruck, daß der Dichter die Schändung der Leiche nicht billigt. οὐ γὰρ ἐγώ σ' ἔκπαγλον ἀεικιῶ sagt Hektor zu Achill (X 256). In diesem ἔκπαγλον spricht der Dichter im voraus durch den Mund Hektors ein tadelndes Urteil über das Verhalten Achills aus. Weiter: In der Stelle X 395 (= Ψ 24), die oben unter 3 aufgeführt worden ist, kann ἔργα ἀεικέα „beschimpfende Taten", aber ebensogut auch „unziemliche Taten" bedeuten (vergl. auch γ 265). Es ist wohl möglich, daß der Dichter beides gleichzeitig ausdrücken wollte. Und so kann auch ἀεικίζειν in den Stellen X 403/04 und Ω 22 mit tadelndem Nebensinn gebraucht sein; beweisen läßt es sich hier aus dem Zusammenhang nicht. Unzweifelhaft dagegen ist die tadelnde Färbung Ω 54· κωφὴν γὰρ δὴ γαῖαν ἀεικίζει, und endlich σ 222, wo es sich um die Mißhandlung des Bettlers handelt. Der Ton von ἀεικίζειν entspricht in diesen Stellen dem des deutschen Wortes „schänden", bei dem wir mindestens ebenso an die Ruchlosigkeit des Täters als an die Schmach seines Opfers denken.

1) Vielleicht wirkt bei der Sitte, den Leichnam des Feindes zu mißhandeln, auch noch jene ältere Vorstellung von einem fortdauernden Zusammenhang zwischen dem Körper und der Seele des Toten nach. Die Mißhandlung der Leiche bietet dem Rachebedürfnis noch eine viel höhere Befriedigung, wenn man sich die Seele nicht fern im Schattenreich, sondern noch irgendwie um die Leiche schwebend denkt.

Wir sehen an diesem verschiedenen Gebrauch von ἀεικίζειν, wie der Dichter aus seinem eigenen sittlichen Empfinden heraus gegen ältere rohe Sitte Stellung nimmt. Daß das nicht überall geschieht, wo diese Sitte erwähnt wird, ist aber noch kein Erweis dafür, daß es sich um verschiedene Verfasser handelt.

Die Wendung κατὰ κόσμον, von Hause aus ethisch indifferent, die Ordnung im Raume (K 472. Λ 48), die Würde des äußeren Auftretens (Θ 12), kunstgemäßes Verfahren (ϑ 489) u. ä. bezeichnend, dient an einer Reihe von Stellen (B 214. E 759. P 205. ϑ 179. ξ 363. υ 181) zum Ausdruck eines ethischen Werturteils, aber immer in der negativen Fassung οὐ κατὰ κόσμον: in unordentlicher, ungehöriger, ungebührlicher Weise. Einmal (B 213) findet sich auch das Adjektiv ἄκοσμος mit ethischer Färbung.

ἄρτιος begegnet in zwei Phrasen: Klar ist die Wendung ἄρτια βάζειν „Passendes reden" (Ξ 92. ϑ 240), zweifelhaft die andere ἄρτια εἰδέναι (E 326. τ 248). Die Stellen lauten:

E 325 f.: δῶκε δὲ Δηιπύλῳ ἑτάρῳ φίλῳ, ὃν περὶ πάσης
τῖεν ὁμηλικίης, ὅτι οἱ φρεσὶν ἄρτια ᾔδη.
τ 247 f.: τίεν δέ μιν ἔξοχον ἄλλων
ὧν ἑτάρων Ὀδυσεύς, ὅτι οἱ φρεσὶν ἄρτια ᾔδη.

Fassen wir οἱ als Dativus ethicus, so können wir ἄρτια hier ebenso erklären wie in der Wendung ἄρτια βάζειν. Und ἄρτια εἰδέναι ist dann etwa gleichbedeutend mit αἴσιμα εἰδέναι (O 207). So Eb. Anders erklärt C. (zu τ 248): Er verbindet οἱ eng mit ἄρτια und stellt als Sinn fest: weil er mit seiner Sinnesart zu ihm paßte. Eine sichere Entscheidung zwischen diesen beiden Erklärungen scheint mir nicht möglich. So läßt sich auch der genaue Sinn von ἀρτίφρων (ω 261) nicht angeben. Eb. erklärt: qui mente est apta, C. übersetzt: freundlich.

Eine weitere, umfangreiche Gruppe von Ausdrücken läßt das Sittliche als das Kluge erscheinen. Wir begegnen einer ganzen Reihe von Wörtern, die ihrer Grundbedeutung nach der intellektuellen Sphäre angehören und vorwiegend von intellektueller Tüchtigkeit und Minderwertigkeit gebraucht werden, daneben aber auch da angewendet werden, wo es sich um Tüchtigkeit oder Minderwertigkeit des sittlichen Charakters handelt.

πεπνῦσθαι, πεπνυμένος. Dem Antilochos wird das πεπνῦσθαι abgesprochen wegen seines hinterlistigen Verhaltens im Wettkampf (Ψ 440. 570). Wie er dann seine Schuld eingesteht, heißt es von ihm πεπνυμένος ἀντίον ηὔδα (Ψ 586). πέπνυσαί τε νόῳ sagt Priamos zu Hermes (Ω 377) jedenfalls wegen der ritterlichen Art, mit der

er ihm begegnet ist (370/71). γ 52 ist zusammengestellt πεπνυμένῳ ἀνδρὶ δικαίῳ. Amphinomos wird von Odysseus (σ 125) als πεπνυμένος angesprochen nicht, weil er durch Klugheit, sondern weil er durch billiges Verhalten von den Freiern absticht. Die Wendung Τηλέμαχος πεπνυμένος ἀντίον ηὔδα leitet auch Reden ein, in denen weniger die Klugheit als der gute Charakter Telemachs sich äußert (z. B. β 129). Allerdings ist diese Formel schon so abgegriffen, daß sie auch die gewöhnlichsten, nichtssagendsten Worte einleiten kann. Ob γ 20 (= γ 328) hier anzuführen ist, hängt davon ab, wie wir ψεῦδος an dieser Stelle deuten (vergl. S. 24 f.).

πινυτός, πινυτή. πινυτός hat in der Mehrzahl der Stellen eine ethische Färbung: Ein ἀνὴρ πινυτός entrüstet sich über die Schändlichkeiten der Freier (α 228 f.). Penelope ist nicht, wie Klytaimestra, einer Untreue fähig; λίην γὰρ πινυτή (λ 445). Telemach sagt von seiner Mutter, sie wolle einem Freier folgen πινυτή περ ἐοῦσα, d. h. obwohl ihr sonstiger Charakter ein anderes Verhalten erwarten ließe (φ 103). Aehnlich ist υ 131. πινυτή bezeichnet υ 228 nach dem Zusammenhang beides, kluge und billige Sinnesart.

εὖ φρονεῖν. Abgesehen von η 74 begegnet uns der Ausdruck nur in dem formelhaften Vers:

ὅ σφιν ἐὺ φρονέων ἀγορήσατο καὶ μετέειπεν.

Beginnen wir mit η 74:

ᾗσί (οἷσί) τ' ἐὺ φρονέῃσι, καὶ ἀνδράσι νείκεα λύει.

Wenn wir die Lesart ἐὺ φρονέῃσι beibehalten, so müssen wir erklären: „welchen sie wohl will", sonst erhalten wir keinen Sinn. Nitzsch (a. a. O.) will das nicht gelten lassen, aber auch er kann die Stelle nur erklären, indem er εὖ φρονεῖν mit „verständig raten" wiedergibt, was natürlich nicht angeht. Es fragt sich nun, ob die für η 74 festgestellte Bedeutung auch für die übrigen Stellen paßt. A 253, β 160 und ω 453 wäre sie wohl am Platz. Hier enthält die Rede einen wohlmeinenden Rat für die Angeredeten. σφιν können wir unbedenklich zu ἐὺ φρονέων konstruieren. Aber an anderen Stellen ist aus den folgenden Worten nichts von besonderem Wohlwollen des Sprechenden gegen die Angeredeten zu spüren (vergl. A 73. B. 78. H 367. O 285. β 228 und besonders η 158). Wir müssen also für diesen formelhaften Vers, den wir nicht bald so bald so wiedergeben können (vergl. Ng. zu A 73), bei der Erklärung „verständigen Sinnes" bleiben. Aber wenn wir nun sämtliche Reden, die mit diesem Vers eingeleitet sind, durchmustern, so finden wir, daß mehrere derselben nicht nur Ausfluß klugen Verstandes, sondern mehr noch rechtlicher,

billiger Denkungsart sind (A 253. β 160. 228. η 158. π 399). Unbedenklich werden sie alle mit dem gleichen εὖ φρονέων eingeleitet.

ἐχέφρων hat ethische Bedeutung I 341/342 und ω 197/198. In letzterer Stelle ist es Attribut Penelopes wie in zahlreichen anderen Stellen, hier aber entschieden nachdrücklich mit Rücksicht auf den besonderen Zusammenhang gesetzt. ἐπίφρων bezieht sich auf das ethische Verhalten τ 325 ff. Für περίφρων läßt sich keine einzelne Stelle anführen, in der das Wort unzweideutig ethische Färbung hätte. Doch hindert uns nichts, περίφρων, das uns vor allem als stehendes Beiwort Penelopes begegnet, auf das ganze Verhalten Penelopes zu beziehen. σαόφρων motiviert δ 158/59 schickliches, σαοφροσύνη ψ 30 kluges Benehmen. Φ 462 handelt es sich um beides, um eine ethische Erwägung: Apollo scheut sich, mit dem Bruder seines Vaters offenen Streit anzufangen (vergl. σοί γε V. 463), und um eine rein praktische Erwägung: es lohnt sich garnicht, sich über Menschen zu streiten. οὐ σαόφρων entspricht hier genau unserem „nicht recht gescheit", das wir ebenso auf dummes wie auf ungehöriges Verhalten anwenden. Auch in ψ 13 ist der Sinn von σαοφροσύνη ein schillernder. Zunächst faßt man die Ausdrücke in Vers 11 ff. rein intellektuell. Mit φρένας αἰσίμη V. 14 und mit dem Vorwurf in V. 15 aber geht die Ausführung auf das ethische Gebiet hinüber. δαίφρων. Für δαίφρων kommt nur die Stelle Z 161/62 in Frage. Doch ist es sehr zweifelhaft, ob der Dichter δαίφρονα mit bewußter Beziehung auf den Zusammenhang hereingesetzt hat. Der Nachdruck liegt auf ἀγαθὰ φρονέοντα. Außerdem ist ja δαίφρων ein sehr viel verwendetes Beiwort, das den verschiedensten Helden beigelegt wird, Bellerophontes selbst gleich nachher V. 196. ἄφρων hat ethische Färbung Δ 104. E 761. 875. Ω 157 = 186. Vielleicht ist auch ζ 187 (= υ 227) hier anzuführen: οὔτε κακῷ οὔτ' ἄφρονι φωτὶ ἔοικας. Der Zusammenhang gibt allerdings keine Handhabe, die Bedeutung von ἄφρων neben κακός genau zu bestimmen. ἀφροσύνη hat ethische Beziehung π 278 und ω 457 (ἀφροσύναι von den Schandtaten der Freier), ἀφραίνω B 258.

Bei ἀφραδής kommt β 281 ff. in Betracht:

μνηστήρων μὲν ἔα βουλήν τε νόον τε
ἀφραδέων, ἐπεὶ οὔ τι νοήμονες οὐδὲ δίκαιοι·
οὐδέ τι ἴσασιν θάνατον καὶ κῆρα μέλαιναν.

Da hier die drohende Strafe ausdrücklich genannt ist, kann man allerdings ἀφραδής und ebenso οὔ τι νοήμων auch ausschließlich auf das unkluge Mißachten dieser Strafe beziehen. ἀφραδίη hat ethische Beziehung ρ 233 und E 649. In letzterer Stelle kann ἀφραδίη aller-

dings auch im Blick auf die übeln Folgen des unethischen Verhaltens gesetzt sein.

νοήμων findet sich 3mal (β 282. γ 133. ν 209), immer in der Verbindung οὔτι (οὐκ ἄρα) νοήμονες οὐδὲ δίκαιοι, immer mit Beziehung auf unethisches Verhalten. Doch legt in beiden erstgenannten Stellen (vergl. oben bei ἀφραδής) der unmittelbare Zusammenhang die Vermutung nahe, daß der Dichter bei οὐδὲ δίκαιοι an das Vergehen selbst, bei οὔ τι νοήμονες an die unkluge Mißachtung der drohenden Strafe dachte.

Bei νήπιος lassen sich die Stellen α 8 und χ 370 anführen. Doch ist auch hier derselbe Vorbehalt zu machen wie eben bei νοήμων.

ἄσκοπος hat ethische Färbung Ω 157 = 186. Weiter ist noch zu nennen ἀνὴρ ἐπιστάμενος (ξ 359): So wird Eumaios von Odysseus genannt, weil er ihn so gastfreundlich aufgenommen hat.

Vermutlich gehören auch hieher die Wörter ἐπητής, ἀεσίφρων und ἀεσιφροσύνη, ἀσύφηλος. Doch ist eine präzise Deutung derselben bis jetzt nicht gelungen, da ihre Etymologie noch ganz unsicher ist.

Wir haben damit nur die Belege für die Vermengung von Ethischem und Intellektuellem gegeben, die im Rahmen unseres Themas namhaft zu machen sind. Es ließe sich darüber hinaus noch manches anführen, z. B. die oben S. 26 erwähnte Wendung κέρδεα νωμᾶν (σ 216), dann der Gebrauch von βουλή in der Stelle π 419 ff. Da sagt Penelope zu Antinoos: Es heißt, du seiest unter deinen Altersgenossen ἄριστος βουλῇ καὶ μύθοισι. Aber damit ist es nichts. Du stellst ja Telemach nach dem Leben [1].

Es liegt nahe, in dieser Erscheinung eine Einwirkung speziell des jonischen Geistes auf die homerische Gedankenwelt zu suchen. Ob wir, wie Max Wundt tut (Der Intellektualismus in der griechischen Ethik. 1907. S. 2 ff.), bei Homer schon von „ethischem Intellektualismus" sprechen wollen, hängt schließlich davon ab, wie weit wir

---

1) Nicht hier anführen möchte ich Wendungen wie αἴσιμα εἰδέναι, ἤπια εἰδέναι u. ä., die M. Wundt als Belege für den ethischen Intellektualismus Homers anführt (Der Intellektualismus in der griechischen Ethik. 1907. S. 10). Daß man hier den Ausdruck εἰδέναι nicht pressen darf, zeigen Stellen wie Ω 41: ἄγρια οἶδεν und ι 189: ἀθεμίστια ᾔδη, die Wundt ohne triftigen Grund als „sekundäre Analogiebildungen" beiseite schiebt, oder noch deutlichere Stellen wie Η 237: εὖ οἶδα μάχας τ' ἀνδροκτασίας τε oder θ 133 f.: τὸν ξεῖνον ἐρώμεθα εἴ τιν' ἄεθλον οἶδε, welche Wundt ganz unbeachtet läßt. Entsprechend ist über Ρ 671: ἐπίστατο μείλιχος εἶναι oder σ 362: ἔργα κάκ' ἔμμαθες zu urteilen. Man vergleiche die häufige Wendung ἐπίστασθαι πολεμίζειν, μάχεσθαι.

diesen Begriff fassen. Immerhin ist hier Vorsicht geboten. Die Uebertragung von Ausdrücken, die der intellektuellen Sphäre angehören, auf das Ethische ist nichts dem Griechischen Eigentümliches. Man vergleiche, wie wir im Deutschen die Wörter „verständig, unverständig, besonnen" u. ä. verwenden, und das, obwohl wir eine wissenschaftliche Ethik mit präziser Terminologie besitzen und obwohl wir den ethischen Intellektualismus bewußt ablehnen. Um so weniger darf diese Freiheit in der Terminologie bei Homer überraschen. Der Intellekt, das Wissen um das Sittengesetz und die Berechnung der äußeren Folgen, spielt nun einmal bei der sittlichen Entscheidung neben Wille und Gefühl eine große Rolle. Und diese Einwirkung, welche der Intellekt auf die sittliche Entscheidung ausübt, ist psychologisch viel einfacher, für eine unreflektierte Zeit viel leichter zu durchschauen und auf einen deutlichen Ansdruck zu bringen, als die Rolle, die Gefühl und Willensenergie dabei spielen. Bei Homer wird die Bedeutung der vernünftigen Ueberlegung für das sittliche Verhalten erhöht durch den starken Glauben an die strafende Vergeltung der Götter [1]). Daß neben dem Intellekt auch Wille und Gefühl für die ethische Entscheidung von Bedeutung sind, das wird bei Homer zwar nirgends prinzipiell erörtert, kommt aber in der Fülle von Ausdrücken, die sich mit den Affekten befassen, reichlich zum Ausdruck. Hier sei nur auf die Wörter *ἄτη*, *ἀάζω*, *μαίνομαι* (Z 160/61 und Ω 114) und *μάργος* (π 421) hingewiesen. Bei diesen Begriffen handelt es sich ja nicht um intellektuelle Beschränktheit, sondern um die Ausschaltung der vernünftigen Ueberlegung durch den Affekt, dessen Gewalt allerdings noch so rätselhaft erscheint, daß ihn die homerischen Menschen vielfach auf besondere göttliche Einwirkung zurückführen zu müssen glauben [2]).

Noch sind von den ethischen Termini allgemeinerer Bedeutung einige Ausdrücke übrig, die sich nicht weiter zu Gruppen zusammenordnen lassen, die wir nur einzeln aneinanderreihen können. Zuerst eine Anzahl tadelnder Ausdrücke:

---

1) Belege hiefür sind nicht notwendig. Ich verweise nur auf die oben bei ἀφραδής, νοήμων und νήπιος namhaft gemachten Stellen, wo im unmittelbaren Zusammenhang auf die Vergeltung ausdrücklich hingewiesen ist, so daß man zweifeln kann, ob hier noch von einer Uebertragung dieser Wörter auf das ethische Gebiet geredet werden darf.

2) Wundt selbst stellt am Schluß seine eigene Beweisführung in Frage, indem er bemerkt, „daß die homerischen Sänger überhaupt noch nicht so scharf die verschiedenen psychischen Funktionen auseinanderhalten und daher öfter Wörter, die eigentlich mehr intellektuelle Vorgänge bezeichnen, für Gefühlserlebnisse gebrauchen und umgekehrt" (a. a. O. S. 10).

ἁμαρτάνειν steht in ethischer Bedeutung I 501 und ν 214, ὑπερβαίνειν I 501. Häufig ist das zugehörige Substantiv ὑπερβασίη, immer in ethischem Sinn gebraucht.

ἀτάσθαλος, ἀτασθαλίη, ἀτασθάλλω. Die Etymologie dieser Wörter ist noch nicht gefunden. Meist handelt es sich, wo sie gesetzt werden, um mutwillige Schädigung und Kränkung anderer. Oft stehen sie neben ὕβρις und seinen Derivaten (Λ 695. N 634. γ 207. π 86. ρ 588. υ 370. ω 282. 352). In der Odyssee sind sie bedeutend häufiger (ἀτασθάλλω findet sich nur in der Odyssee); das Treiben der Freier gibt immer wieder Anlaß zu ihrer Anwendung.

αἴσυλος ist wie ἀτάσθαλος von unsicherer Ableitung (die Verbindung mit ἴσος verwirft Boisacq), wird nicht von Personen, sondern nur im Plural des Neutrums oder (E 876) als Attribut von ἔργα gebraucht.

Die Wortgruppe ἀλιτεῖν, ἀλιτέσθαι, ἀλείτης, ἀλιτρός, ἀλιτήμων entspricht am nächsten unserem „sündigen, Sünder". Die Grundbedeutung des Verbums ist nach der jetzt geltenden Etymologie „verletzen, kränken". Das Objekt, an dem man sich verfehlt, sind fast immer (mit Ausnahme von I 375) die Götter und ihre Gebote. Auch in den Stellen, in denen die Nomina ἀλείτης, ἀλιτρός, ἀλιτήμων gebraucht sind, handelt es sich meist um ein Vergehen, das dem Griechen speziell als Versündigung gegen die Götter gilt, um Meineid (Ψ 595), um Verletzung des unter göttlichem Schutz stehenden ἱκέτης (Ω 157. 186), um Mißbrauch des heiligen Gastrechts (Γ 28). Daß die homerische Zeit keinen Gegensatz zwischen kultischer und sittlicher Verfehlung kennt, ist schon einmal bemerkt worden. Doch handelt es sich, wo ἀλιτέσθαι usw. gesetzt ist, tatsächlich immer um ethisch verwerfliche Handlungen.

ἀίδηλος ist, von Personen gebraucht, immer ausgesprochen tadelnd. Doch läßt sich der genauere Sinn des Wortes nicht sicher feststellen, da die Etymologie zweifelhaft ist. Boisacq (S. 23) übersetzt „destructeur" (ἀίδηλος = ἐπίδηλος zu δηλέομαι). Auf die Wurzel ϝιδ führen das Wort Prellwitz und Clemm (Curtius' Studien VIII, S. 74 ff.) zurück. Aber während Prellwitz die Bildung aktivisch faßt und somit auf einen ähnlichen Sinn kommt wie Boisacq, erklärt Clemm mit „non aspiciendus". Diese Deutung gibt an allen homerischen Stellen einen befriedigenden Sinn (πῦρ ἀίδηλον = blendendes Feuer: B 455 u. sonst). Besonders beachte man π 29 die Zusammenstellung von ἐσορᾶν und ἀίδηλον ὅμιλον (C. zu der Stelle). Gegen Clemms Etymologie spricht allerdings, daß sich unter den Adjektivbildungen auf ηλο bei Homer und sonst im Jonischen kein Wort mit passiver Be-

deutung findet (E. Herrmann, Die Liquidaformantien in der Nominalbildung des jonischen Dialekts. Diss. Tübingen 1911. S. 82 ff.).

οὐτιδανός, von Prellwitz mit τις, τι in Verbindung gebracht, bezeichnet den, der nichts vermag. Im Unterschied etwa von ἀλαπαδνός hat es einen verächtlichen Ton wie unser „Schwächling“ und drückt wie dieses Wort einen ethischen Tadel aus. Bald bezeichnet es die mangelnde Wehrhaftigkeit (Λ 390. ι 515; wohl auch ι 460, vergl. 515), bald in weiterem Sinn den Mangel an Energie (Α 231. 293). ϑ 209 scheint es einen ganz allgemeinen Tadel auszudrücken wie unser „nichtsnutzig“ [1]).

σχέτλιος wird etymologisch mit ἔχειν verbunden (Prellwitz). Es bezeichnet nach C. (zu ν 293) den, der etwas einmal Ergriffenes festhält. Und wirklich lassen sich von dieser Grundbedeutung „hartnäckig, eigensinnig“ aus die mannigfaltigen Anwendungen des Wortes leicht verstehen. Nicht immer ist es tadelnd. Mit Staunen (λ 474. μ 116), mit Bewunderung (μ 21) spricht man von dem „Unbeugsamen“ der allen Gefahren trotzt. σχέτλιος, d. h. „unermüdlich“ wird Nestor genannt, der sich auch in der Nacht keine Ruhe gönnt (Κ 164). „Unverbesserlicher“ nennt Athene den Odysseus mit leichtem, scherzendem Tadel (ν 293. υ 45). Schon stärker ist der Tadel, wo das Wort die eigensinnige, besorgte Warnung mißachtende Tollkühnheit bezeichnet (Σ 13. Χ 41. ι 494). In der großen Mehrzahl der Stellen bezeichnet σχέτλιος die eigensinnige, unerbittliche Härte oder die unbekümmerte Rücksichtslosigkeit (so Θ 361. Ι 630. Π 203. Ω 33. γ 161. ε 118. δ 729. μ 279). In dieser Bedeutung dient es auch als Vorwurf gegen die Götter im Mund der Menschen (Β 112. Ι 19. γ 161). An einigen Stellen endlich ist keinerlei Beziehung auf die Grundbedeutung mehr spürbar, müssen wir uns mit der allgemeinen Uebersetzung „arg, frevelhaft“ begnügen (Ε 403. ι 295. φ 28. χ 413. ψ 150) [2]).

---

1) Nitzsch (a. a. O.) umschreibt οὐτιδανός hier mit: „der, welcher seinen Zweck vereitelt“ (indem er sich den Gastfreund verfeindet). Aber eine solche Bedeutungsverschiebung dürfte nur angenommen werden, wenn der Zusammenhang mit Notwendigkeit darauf hinführen würde.

2) Cauer geht in seinem Bestreben, überall eine Beziehung zu der Grundbedeutung aufzuweisen, wohl etwas zu weit. Ob wir z. B. χ 413 σχέτλια ἔργα mit „unverbesserliches Treiben“ wiedergeben dürfen, wird durch ι 295 und ξ 83 doch fraglich gemacht. ψ 150 f. sagen die Vorübergehenden in der Meinung, im Hause des Odysseus finde eine Hochzeitsfeier statt, über Penelope:

σχετλίη, οὐδ' ἔτλη πόσιος οὗ κουριδίοιο
εἴρυσθαι μέγα δῶμα διαμπερές.

Cauer umschreibt hier σχετλίη mit „sie hat es durchgesetzt“. Aber so konnte doch selbst die schlimmste Verleumdungssucht das Verhalten Penelopes nicht

ὀβριμοεργός „Gewaltiges vollbringend“ hat in den beiden Stellen, in denen es sich findet (E 403. X 418) tadelnden Sinn: gewalttätig, frevelhaft. Ueber die zweifelhafte Echtheit von E 403 ist oben S. 46, Anm. 1 gesprochen worden.

μέγα ἔργον steht häufig in tadelndem Sinn: freche Tat, Gewalttat, Freveltat (δ 663 = π 346. γ 261. 275. λ 272. μ 373. τ 92. φ 26. ω 426. 458). Doch beschränkt sich dieser Gebrauch auf die Odyssee. In der Ilias ist μέγα ἔργον immer ethisch indifferent gesetzt.

κύων und die stammverwandten Wörter sind, von Personen gebraucht, schon mehr als Schimpfwörter, denn als ethische Termini zu bezeichnen. Was sie brandmarken, scheint die Frechheit und Schamlosigkeit zu sein.

μάψ und μαψιδίως enthält häufig einen sittlichen Vorwurf. Für die Wiedergabe haben wir weiten Spielraum. Wir können je nach dem Zusammenhang mit „grundlos, widerrechtlich, frech, rücksichtslos“ übersetzen.

Nun noch eine Reihe lobender Termini: κατ' αἶσαν, αἴσιμος. Die Grundbedeutung von αἶσα ist „Teil“, vielleicht genauer „gleicher, billiger Anteil“ (vergl. Boisacq). Man vergl. ν 138: λαχὼν ἀπὸ ληΐδος αἶσαν. Von dieser Grundbedeutung aus konnte unschwer κατ' αἶσαν die Bedeutung „nach Gebühr“ (Γ 59. Z 333. K 445. P 716), αἴσιμος den Sinn „billig, maßvoll“ erhalten. Die Wörter αἴσιμος, ἐναίσιμος (Gegensatz ἐξαίσιος, häufiger αἴσιμος und ἐναίσιμος mit Negation) sind ethische Termini von weitester Bedeutung, mit denen beinahe jede Handlungsweise, jede Gesinnung bezeichnet werden kann, die so ist, wie sie sein soll. Beherrschung des Zorns (η 310), Mäßigkeit im Trinken (φ 294), wahrheitsgemäßer Bericht (χ 46, vergl. κατ' αἶσαν K 445), Noblesse in der Erfüllung eingegangener Verpflichtungen (ϑ 348), das alles kann mit αἴσιμος gekennzeichnet werden. Insbesondere steht αἴσιμος, wo es sich um gerechte, billige, teilnehmende rücksichtsvolle Behandlung der Mitmenschen handelt (O 207. Ω 40. β 231. ε 190. ξ 433. ρ 363 u. sonst). αἴσιμος in dieser Bedeutung kann noch am ehesten als positives Gegenstück zu ὕβρις bezeichnet werden, wenn auch das oben Bemerkte bestehen bleibt, daß ein genau entsprechender lobender Ausdruck, der im bewußten Gegensatz zu ὕβρις gebraucht würde, fehlt. Ganz wie κατ' αἶσαν wird κατὰ μοῖραν, selten ἐν μοίρῃ (T 186. χ 54) gebraucht. Den Uebergang von der ursprünglichen in die übertragene Bedeutung können wir π 385 beobachten. Uebrigens hat κατὰ μοῖραν nicht immer ethische Bedeutung. Es wird auch gebraucht

deuten. Auch sprechen die folgenden Worte: οὐδ' ἔτλη . . . . . διαμπερές, welche den Mangel an Standhaftigkeit tadeln, gegen Cauers Auffassung.

z. B. von technisch oder kultisch korrektem Verfahren (γ 457. ϑ 54). Und insbesondere bezeichnet die sehr häufige Wendung κατὰ μοῖραν εἰπεῖν nicht nur billige oder taktvolle Redeweise, sondern auch sachgemäße Erzählung (δ 266), kunstgerechten Vortrag (ϑ 496) oder klugen Rat (Θ 146; so auch κατ' αἶσαν P 716). Zwischen dem eben dargelegten Gebrauch von αἶσα und μοῖρα und dem anderen, häufigeren in der Bedeutung „Schicksal" (αἴσιμος vom Schicksal verhängt) besteht keine unmittelbare Beziehung, sondern nur die mittelbare gemeinsamer Herkunft aus der Grundbedeutung „Teil". Unethisches Verhalten eine Ueberschreitung der gottverhängten μοῖρα: das ist kein homerischer Gedanke [1]). An dieser Stelle ist kurz auf die eigentümliche Erklärung einzugehen, die Troost für αἴσιμος aufstellt (Karl Troost, Das sittliche Bewußtsein des homerischen Zeitalters. Progr. Frankenstein 1896): αἴσιμος soll bedeuten: „der αἶσα, der Lebenslage und dem Charakter eines jeden billige Rechnung tragend" (S. 7). Entsprechend wird κατ' αἶσαν und κατὰ μοῖραν erläutert. Diese Erklärung gibt an vielen Stellen einen ganz befriedigenden Sinn, da sie sich ja im Endresultat mit der gewöhnlichen Deutung großenteils deckt. Aber die dabei vorausgesetzte Bedeutung von μοῖρα und αἶσα „das ganze Menschenlos des einzelnen, seine Abkunft, seine ererbten geistigen und körperlichen Anlagen, sein Charakter, die äußeren Verhältnisse" (Troost S. 6) läßt sich nicht nachweisen. Ich greife einen der Belege Troosts heraus: γ 269 wird der Fall Klytaimestras eingeleitet mit den Worten:

ἀλλ' ὅτε δή μιν μοῖρα θεῶν ἐπέδησε δαμῆναι.

Hier wird μοῖρα von Troost erläutert mit „der unglückliche, schwache Charakter Klytämnestras" (ähnlich wird λ 61 und χ 413 erklärt). Die Unrichtigkeit dieser Deutung, die eine rationalistische Richtigstellung der homerischen Worte ist, erhellt aus den Stellen Δ 517 und λ 292. μοῖρα ist auch hier die göttliche Fügung [2]). Es ist hier nicht möglich, auf die Beweisführung Troosts noch weiter im einzelnen einzugehen. Im allgemeinen ist noch zu sagen: Wo αἶσα und μοῖρα im Sinn von „Los, Schicksal" gebraucht ist, da handelt es

---

1) Nur eine Stelle aus dem 1. Buch der Telemachie läßt sich dafür anführen, α 34 ff.:

σφῇσιν ἀτασθαλίῃσιν ὑπὲρ μόρον ἄλγε' ἔχουσιν,
ὡς καὶ νῦν Αἴγισθος ὑπὲρ μόρον 'Ατρείδαο
γῆμ' ἄλοχον μνηστήν.

Doch ist ὑπὲρ μόρον in Vers 35 offenbar gesetzt mit Rücksicht auf das vorhergehende ὑπὲρ μόρον. Wir dürfen darum auf diese Stelle nicht zu viel Gewicht legen.

2) Die Frage nach dem Verhältnis von Göttermacht und μοῖρα darf in diesem Zusammenhang beiseite gelassen werden.

sich nicht um Charakteranlage oder äußere Lebensumstände, sondern um außerordentliche Ereignisse wie Sieg oder Tod, schwere Gefahr oder glückliche Heimkehr und auch um schwere Verfehlung (man vergleiche den Begriff ἄτη). Eine Mißachtung dieser αἶσα, der eigenen oder gar der des Nebenmenschen, ist nicht möglich: sie kommt unabwendbar über den Menschen. Wenn ausnahmsweise doch berichtet ist, daß etwas ὑπὲρ μόρον oder μοῖραν geschieht oder zu geschehen droht, so ist das eine Inkonsequenz, die sich aus dem Anthropomorphismus des homerischen Götterbildes, aus dem Fehlen des Begriffs unbedingter göttlicher Allmacht leicht erklärt. Auch wird solches schicksalswidrige Geschehen fast immer noch rechtzeitig durch das Eingreifen der Götter verhindert [1]).

ἶσος, εἶσος „gleich" geht mehrfach in die Bedeutung „gebührend, billig" über, so in der häufigen Wendung δαὶς ἐίση „gebührende Portion" [2]), dann in dem substantivierten ἴση „gebührender Anteil" (Λ 705. ι 42. ι 549; υ 293 f. noch mit dem zu ergänzenden Substantiv: μοῖρα ἴση). φρένες εἶσαι (λ 336 f. σ 248 f. ξ 178) scheint auszudrücken, daß das Innenleben so beschaffen ist, wie es sein soll. Für die deutsche Uebersetzung haben wir weiten Spielraum. An keiner Stelle gibt uns der Zusammenhang die Möglichkeit den Sinn des Ausdrucks, bei dem möglicherweise die konkrete physische Bedeutung von φρένες noch vorschwebt, genau festzustellen. Insbesondere muß dahingestellt bleiben, ob mehr an den Intellekt oder an den Charakter zu denken ist. Vermutlich an beides; das Zusammenfließen dieser zwei Gebiete in der homerischen Terminologie ist ja oben festgestellt worden.

Der Plural des Neutrums von εὐεργής, das sonst immer den Sinn hat „gut gearbeitet", findet sich zweimal in der Bedeutung „gute Taten, rechtschaffenes Handeln" (δ 695. χ 319). So wird zu übersetzen sein, nicht „Wohltaten". χάρις könnte ja auf letztere Erklärung führen. Aber im Zusammenhang ist beidemal nicht von Wohltaten die Rede, sondern davon, daß man sich vor Frevel gehütet hat. Ebenso ist χ 374 εὐεργεσίη mit „Rechttun" zu übersetzen. Odysseus sagt hier zu dem Herold Medon: Ich will dich verschonen, damit man sehe, ὡς κακοεργίης εὐεργεσίη μέγ' ἀμείνων. Von Wohltaten,

---

1) Als Ausnahme ist mir nur die eben angeführte Stelle α 34 ff. gegenwärtig.

2) Diese von Nitzsch (a. a. O.), H., C. gegebene Deutung von δαὶς ἐίση läßt sich stützen durch υ 293/94, dann durch einen Vergleich der Wendung δεύεσθαι δαιτὸς ἐίσης mit ἀτέμβεσθαι ἴσης (ι 42). Unbequem ist nur die Stelle O 95, wo die Beisetzung von ἐίση, wenn es in dem genannten Sinn gefaßt wird, nicht recht motiviert ist. Das Wort scheint hier, weil es ein geläufiges Beiwort von δαίς ist, mechanisch beigefügt zu sein.

die ihm Medon erwiesen hätte, will Odysseus hier gewiß nicht sprechen. Dagegen läßt sich χ 235 εὐεργεσίας ἀποτίνειν nicht anders erklären als mit „Wohltaten vergelten". Es darf hier daran erinnert werden, daß die Mentorszene kritisch verdächtig ist. εὐεργός (λ 434. ο 422. ω 202), an allen drei Stellen von Frauen gebraucht, hat unzweifelhaft den ethischen Sinn „recht handelnd, rechtschaffen". Der Ilias fehlt diese Gruppe ethischer Termini ganz.

ὅσιος findet sich nur in zwei Odysseestellen, beidemal in der Wendung ὁσίη sc. ἐστίν mit Subjektsinfinitiv, beidemal mit beigefügter Negation. Von ausdrücklicher Bezugnahme auf die Götter findet sich weder an der einen noch an der andern Stelle etwas. Der χ 412 ausgesprochene Grundsatz οὐχ' ὁσίη κταμένοισιν ἐπ' ἀνδράσιν εὐχετάεσθαι steht im Widerspruch zu der in der Ilias allgemein geübten Praxis.

νηλεΐτιδες (π 317 = τ 498 = χ 418) könnte mit gleichem Recht auch unter den tadelnden Ausdrücken aufgeführt werden, da ja das lobende Prädikat nur durch Negation eines tadelnden Begriffs gewonnen ist, und diese Bildung noch deutlich zutag liegt.

χρή oder χρεώ bezeichnet nicht nur die auf den äußeren Umständen beruhende Nötigung, sondern auch die innere sittliche Verpflichtung (z. B. Α 216. Ε 490. Μ 315. Π 492. Σ 406. ζ 27. ρ 417). Ebenso findet sich χρή mit Negation in der Bedeutung „es schickt sich nicht" (z. B. Β 24. Π 721. Τ 67. Τ 420. Ψ 478. σ 17. τ 118)[1]. Eine ganz sichere Ausscheidung der hieher zu zählenden Stellen ist allerdings nicht durchgehends möglich. Von den angeführten Stellen wird vielleicht ein anderer z. B. Π 492 und Τ 420 von äußerer Nötigung verstehen.

ὀφέλλω, ὀφείλω „schulden" steht nicht nur im eigentlichen Sinn mit Akkusativ des geschuldeten Gegenstands, sondern in der allgemeineren Bedeutung „verpflichtet sein" mit folgendem Infinitiv (z. B. Α 353. Ψ 546. δ 472), einmal auch mit Negation in der Bedeutung „nicht dürfen" (Σ 367). Nicht in Betracht kommen hier für uns die viel zahlreicheren Stellen, wo das Wort einen unerfüllbaren Wunsch einleitet, ohne daß es sich dabei sachlich um Versäumnis einer ethischen Verpflichtung handelt. Ganz entsprechend verwenden wir das Verbum „sollen".

Ehe wir zum Schluß die allgemeinsten Ausdrücke, ἀγαθός, κακός usw. behandeln, sind noch einige Wörter namhaft zu machen, die nicht zu den ethischen Termini gehören, bei denen

1) Entsprechend sagen wir: „er hat es nicht nötig" im Sinn von: „es ziemt sich nicht für ihn."

dies aber ausdrücklich festgestellt werden muß, die wir nicht einfach übergehen dürfen.

ἀμύμων hat möglicherweise ursprünglich eine rein sinnlich-körperliche Bedeutung: ohne Flecken, ohne Makel. Darauf scheint die Wendung μῶμον ἀνάπτειν (β 86) hinzuweisen. Von Personen gebraucht bezieht sich ἀμύμων meist auf die äußere Erscheinung, ihre Schönheit oder ihre Kraft, d. h.: diese Deutung genügt an sehr vielen Stellen dem Zusammenhang, an einer kleineren Zahl von Stellen wird sie durch den Zusammenhang direkt gefordert, so

B 673 f.: Νιρεύς, ὅς κάλλιστος ἀνὴρ ὑπὸ Ἴλιον ἦλθε
τῶν ἄλλων Δαναῶν μετ' ἀμύμονα Πηλείωνα.

Δ 89: εὗρε Λυκάονος υἱὸν ἀμύμονά τε κρατερόν τε
ἑσταότ'.

γ 111: ἐμὸς φίλος υἱός, ἅμα κρατερὸς καὶ ἀμύμων.

ϑ 116 f.: Ναυβολίδης, ὃς ἄριστος ἔην εἶδός τε δέμας τε
πάντων Φαιήκων μετ' ἀμύμονα Λαοδάμαντα.

φ 325 f.: ἦ πολὺ χείρονες ἄνδρες ἀμύμονος ἀνδρὸς ἄκοιτιν
μνῶνται, οὐδέ τι τόξον ἐΰξοον ἐντανύουσιν.

Weiter vergl. man noch E 9. λ 470. 550/51. Σ 55. ω 18. Als indirekten Beweis können wir die Stellen α 29 und I 698 anführen, wo ein Lob des Charakters durch den Zusammenhang ausgeschlossen ist. Finsler bemerkt (Homer, S. 329), daß ἀμύμων sehr häufig die adlige Geburt bezeichne. Da bei Homer die adligen Geschlechter Träger aller Vorzüge sind, so erscheint auch ἀμύμων wirklich meist als Beiwort des adligen Helden. Aber es liegt in der Natur der Sache, daß wir nicht einzelne bestimmte Stellen bezeichnen können, an denen ἀμύμων notwendig mit „adlig" übersetzt werden müßte. Anders als in den bisher genannten Stellen ist ἀμύμων zu erklären, wo es bei Appellativen steht, welche die Person nach einem bestimmten Beruf oder einer bestimmten Tätigkeit bezeichnen (μάντις ἀμύμων: A 92. λ 99; ἰητὴρ ἀμύμων: Δ 194. Λ 518. 835; πυγμάχοι ἀμύμονες: ϑ 246). Hier ist ἀμύμων ganz allgemeine Qualitätsbestimmung, die ihren konkreten Inhalt erst von dem dabeistehenden Nomen erhält. Von ethischem Gehalt kann hier von vornherein keine Rede sein.

Von den Beispielen, wo ἀμύμων von einer Sache gebraucht wird, ist hier nur zu erwähnen ϑυμὸς ἀμύμων (Π 119. κ 50. π 237). Ob sich der Dichter bei dieser Wendung überhaupt etwas Bestimmtes gedacht hat und was, möchte ich nicht entscheiden. Jedenfalls ist sie, wie die angeführten Stellen zeigen, nicht auf den sittlichen Charakter zu beziehen.

Eine ethische Beziehung kommt nur an zwei Stellen in Frage:

τ 109 ff.: βασιλῆος ἀμύμονος, ὅς τε θεουδὴς
ἀνδράσιν ἐν πολλοῖσι καὶ ἰφθίμοισιν ἀνάσσων
εὐδικίας ἀνέχῃσι.

βασιλεὺς ἀμύμων besagt allerdings, ähnlich wie ἰητὴρ ἀμύμων, zunächst nur: ein König, der so ist wie er sein soll. Erst die im Relativsatz folgende nähere Ausführung gibt ἀμύμων ethischen Gehalt. Noch deutlicher ist die ethische Färbung τ 332, wo ἀμύμων und ἀμύμονα εἰδέναι den Gegensatz bildet zu ἀπηνής und ἀπηνέα εἰδέναι (V. 329). Dagegen ist für die beiden Stellen ω 194 und ν 42, die man vielleicht auch hier nennen möchte, ein ethischer Sinn nicht nachzuweisen.

ω 194: ὡς ἀγαθαὶ φρένες ἦσαν ἀμύμονι Πηνελοπείῃ.

Wir sind hier nicht genötigt, zwischen ἀμύμονι und ἀγαθαὶ φρένες eine Beziehung zu setzen. Daß Penelope zu ihrer Schönheit hin (ἀμύμων) auch einen trefflichen Sinn besitzt, das ist ihr Ruhm. Das unterscheidet sie von der δῖα Κλυταιμνήστρη (γ 266), deren φρένες ἀγαθαί schließlich doch der Versuchung unterlegen sind. ν 42 f. spricht Odysseus bei seinem Abschied von den Phäaken den Wunsch aus:

ἀμύμονα δ' οἴκοι ἄκοιτιν
νοστήσας εὕροιμι σὺν ἀρτεμέεσσι φίλοισιν.

C. faßt ἀμύμονα prädikativ. Dann wird er es jedenfalls — er sagt das nicht ausdrücklich — in ethischem Sinn fassen. Denn ἀμύμων im gewöhnlichen Sinn, auf die äußere Erscheinung sich beziehend, ist eine Eigenschaft, die man entweder besitzt oder nicht besitzt; erworben oder verloren wird sie nicht. Aber ο 15 legt eine andere Deutung nahe. Dort sagt Athene zu Telemach (14 ff.):

ἀλλ' ὄτρυνε τάχιστα βοὴν ἀγαθὸν Μενέλαον
πεμπέμεν, ὄφρ' ἔτι οἴκοι ἀμύμονα μητέρα τέτμῃς.
ἤδη γάρ ῥα πατήρ τε κασίγνητοί τε κέλονται
Εὐρυμάχῳ γήμασθαι.

Nach dieser Stelle erklärt erhält das οἴκοι εὕροιμι, auch wenn ἀμύμονα attributiv gefaßt wird, für sich allein einen guten Sinn. Daß ἀρτεμέεσσι prädikativ gedacht ist, nötigt uns nicht, ἀμύμονα ebenso zu fassen.

Annähernd dasselbe, was über ἀμύμων, ist über ἐύς zu sagen. Von Personen gebraucht geht das Wort auf die körperliche Erscheinung. Das zeigt die sehr häufige Zusammenstellung ἠύς τε μέγας τε. Besonders bezeichnend ist eine Stelle der Teichoskopie, Γ 167 (ähnlich 226), wo Priamos an Helena die Frage richtet:

ὅς τις ὅδ' ἐστὶν Ἀχαιὸς ἀνὴρ ἠύς τε μέγας τε.

Hier kann ἠύς natürlich nur auf die äußere Erscheinung bezogen werden. Weiter ist auf ξ 505 hinzuweisen, wo der Bettler Odysseus

sagt: Stünde ich noch in der Jugendkraft, dann würde man mir anders begegnen φιλότητι καὶ αἰδοῖ φωτὸς ἐῆος. ο 450 übersetzt C. ἐύς mit „edel“ (= adlig), mit demselben Recht natürlich, mit dem ἀμύμων gelegentlich so übersetzt werden kann (s. dort). Eine ethische Deutung legt der Zusammenhang nur σ 127 nahe. Da sagt Odysseus zu Amphinomos (125 ff.):

> Ἀμφίνομ', ἦ μάλα μοι δοκέεις πεπνυμένος εἶναι.
> τοίου γὰρ καὶ πατρός, ἐπεὶ κλέος ἐσθλὸν ἄκουον,
> Νῖσον Δουλιχιῆα ἐύν τ' ἔμεν ἀφνειόν τε.

πεπνυμένος nennt Odysseus den Amphinomos wegen seines billigen, maßvollen Verhaltens, das von dem Treiben der übrigen Freier vorteilhaft absticht. „Daß du so bist“, sagt Odysseus weiter, „erklärt sich leicht, weil du ja einen solchen Vater hast.“ Logischerweise sollte nun auch der Vater als ein billiger, besonnener Mann geschildert werden. Statt dessen heißt es: ἐύν τ' ἔμεν ἀφνειόν τε. Stünde ἐύς für sich allein, so könnte man ihm hier eher ethischen Sinn zuerkennen, wiewohl auch dann noch einzuwenden wäre, daß die Eigenschaft der Billigkeit, die hier genannt sein sollte, aus der gewöhnlichen Bedeutung von ἐύς schwer abzuleiten ist. Ich möchte ἐύς neben ἀφνειός im gewöhnlichen Sinn fassen. ἐύς und ἀφνειός zusammen charakterisieren den Mann aus gutem Hause. Für unser Empfinden ist die Gedankenentwicklung in den Worten des Odysseus allerdings auffallend. Sie zeigt, wie untrennbar Besitz und körperliche Tüchtigkeit für das homerische Bewußtsein mit dem Begriff des rechten Mannes verbunden sind.

δῖος. Daß das Wort etymologisch mit Διός und lateinisch divus zusammengehört, darüber ist man einig. Wie es aber bei Homer genauer übersetzt werden muß, ist schwer festzustellen, da es bei diesem vielgebrauchten Epitheton ganz an Stellen fehlt, wo wir vom Zusammenhang aus einen sicheren Schluß auf den Sinn des Wortes ziehen können. Bei späteren Schriftstellern drückt δῖος vielfach eine spezielle Beziehung zu Zeus aus. Aus den homerischen Gedichten läßt sich dafür kein sicherer Beleg beibringen (die Deutung von I 538 ist strittig). Viel Wahrscheinlichkeit hat die Annahme, daß die Grundbedeutung von δῖος „glänzend“ ist (vergl. Ω 417: ἠὼς δῖα. Π 365: αἰθέρος ἐκ δίης. γ 153: εἰς ἅλα δῖαν) [1]. Die Richtigkeit dieser Ver-

[1] So Ng. zu A 7 und Mehliß (Ueber die Bedeutung des homerischen Epithetons δῖος. In: Symbolae Islebienses. 1883). Die Art, wie letzterer seine Auffassung im einzelnen durchführt, in jeder Stelle aus dem speziellen Zusammenhang eine besondere Bedeutungsnüance für δῖος konstruierend, ist nicht annehmbar.

mutung vorausgesetzt, bezieht sich auch δῖος, von Personen gebraucht, auf die äußere Erscheinung (vergl. den Gebrauch von ἀγλαός). Eine Stütze für diese Deutung ist λ 522:

κεῖνον δὴ κάλλιστον ἴδον μετὰ Μέμνονα δῖον [1]).

Eine Stelle, an der δῖος unzweifelhaft mit Beziehung auf das sittliche Verhalten gesetzt wäre, findet sich nicht. Auch bei Eumaios, bei dem δῖος ὑφορβός, in dessen Bild die Treue gegen seinen Herrn der beherrschende Zug ist, läßt sich kein Beleg dafür beibringen, daß ihm das Attribut δῖος gerade mit Rücksicht auf seinen Charakter beigelegt ist. Viel eher ist anzunehmen, daß er als Königssohn so genannt wird.

So kommen wir für ἀμύμων, ἐύς und δῖος zu annähernd dem gleichen Resultat: Es ist bei diesen vielgebrauchten und vielfach als „stehenden Beiwörtern" mehr oder weniger mechanisch gebrauchten Wörtern nicht möglich, Stelle für Stelle sicher nachzuweisen, was sich der Dichter dabei gedacht hat. Aber soviel läßt sich nachweisen: Von Personen gebraucht beziehen sie sich von Hause aus und in erster Linie auf Schönheit und Kraft des Körpers. Eine Beziehung auf das sittliche Verhalten läßt sich für ἀμύμων in zwei Odysseestellen, für ἐύς und δῖος überhaupt nicht nachweisen. Bestimmt behaupten, daß unter den Stellen zweifelhafter Erklärung gar keine ist, an der der Dichter irgendwie eine Seite der sittlichen Tüchtigkeit (jetzt abgesehen von der mit der körperlichen Kraft aufs engste verbundenen Tapferkeit) mit im Auge hat, können wir natürlich nicht. Viel wahrscheinlicher ist, daß wir da und dort an Kriegstüchtigkeit und Tapferkeit, an adlige Geburt, an Klugheit [2]), an reichen Besitz oder kostbaren Aufzug zu denken haben, lauter Dinge, welche die homerische Zeit vornehmlich zu schätzen weiß.

Ohne ethische Bedeutung sind weiter die Wörter θεῖος, ἀντίθεος, ἰσόθεος, θεοείκελος, θεοειδής. Es ist ja bei dem Charakter der homerischen Götter von vornherein unwahrscheinlich, daß ein Mensch um seiner sittlichen Vortrefflichkeit willen als gottgleich oder göttlich bezeichnet werden sollte. Und tatsächlich suchen wir vergeblich nach einer Stelle, wo eines der oben genannten Wörter eine ethische Beziehung hätte [3]). Ganz anderes ist es, was eine

1) Von körperlicher Schönheit verstanden hat δῖος auch Γ 352 seinen guten Sinn: Mit Ingrimm spricht hier Menelaos von dem „glänzenden" Alexander, der ihm sein Weib verführt hat. Cauers Erklärung — δῖος soll hier lediglich als konventioneller Ehrentitel beigefügt sein — ist bei diesem kurzen, im Affekt gesprochenen Gebet nicht befriedigend. Eine solche Entgleisung ließe sich auch mit der Eigenart des epischen Stils nicht rechtfertigen.

2) Man denke an den δῖος Ὀδυσσεύς.

3) Angeführt werden könnte höchstens β 233 f. (= ε 11 f.):

Vergleichung mit den Göttern veranlaßt — wir haben zahlreiche Stellen, an denen dieser Vergleich genauer ausgeführt ist —, Stattlichkeit und Schönheit der äußeren Erscheinung (Γ 230. ζ 16), kluger Verstand (B 407. H 47. γ 409), kunstvoller Gesang (ι 4). Nach solchen Stellen dürfen wir θεῖος u. s. f. erklären, wo uns der Zusammenhang keinen Aufschluß gibt.

Auch κῦδος und die stammverwandten Wörter gehören nicht unter die ethischen Termini. κύδεϊ γαίων (A 405. E 906. Θ 51) deutet Hentze (HA. zu Θ 51) mit Recht auf Glanz und Würde der äußeren Erscheinung. Ebenso wird zu erklären sein, wenn von dem κῦδος die Rede ist, das Zeus dem König verliehen hat (A 279). Möglicherweise ist auch bei κῦδος im Sinn von „Ruhm" ursprünglich an den sichtbaren Ausdruck der Siegesfreude und des Siegesstolzes zu denken. Jedenfalls ist es nicht sittliches Verhalten, was dem homerischen Manne Ruhm einbringt, sondern in erster Linie Sieg im Kampfe, daneben etwa kunstvolle Arbeit (ο 320) oder seltener Schmuck (Δ 145). Und es ist nicht einmal so, daß Tapferkeit und κῦδος notwendig zusammengehören würden. Es ist das freie Belieben der Götter, das dem mutig Kämpfenden bald Erfolg und Ruhm schenkt, bald vorenthält. κύδιστε wird Zeus als höchster der Götter, Agamemnon als Heerkönig angeredet; natürlich weist dieser Titel auf keine besondere sittliche Würde hin. Ebenso läßt sich für κυδρός, ἐρικυδής, ὑπερκύδας, κυδιάω, κυδαίνω und κυδάνω keine Beziehung auf das sittliche Verhalten nachweisen. Nur eine Stelle ist es, an der eine Annäherung an das Ethische festgestellt werden kann. κῦδος bringt es nach ο 78 dem Gastgeber, wenn er den ξεῖνος nicht ohne Mahl hinausziehen läßt. Allerdings ist nach dem Zusammenhang bei κῦδος καὶ ἀγλαΐη nicht nur an das Bekanntwerden der Freigebigkeit des Gastgebers, sondern auch an das Bekanntwerden seiner großen Vorräte, seines Reichtums, zu denken. Vielleicht hat auch κυδάλιμος eine ethische Färbung. Die Endung αλιμος läßt der Deutung weiten Spielraum. Die zahlreichen Stellen, in denen das Wort Attribut von Personen ist, geben keinen Anhaltspunkt für die genaue Bestimmung des Sinns. Wir können übersetzen „ruhmreich", aber auch „auf Ruhm bedacht". Bei der Verbindung κυδάλιμον κῆρ (K 16. M 45. Σ 33. φ 247) liegt es näher, das Wort in

---

ὡς οὔ τις μέμνηται Ὀδυσσῆος θείοιο
λαῶν, οἷσιν ἄνασσε, πατὴρ δ' ὣς ἤπιος ἦεν.

Doch sind wir auch hier nicht genötigt, eine Beziehung zwischen πατὴρ δ' ὣς ἤπιος ἦεν und θείοιο anzunehmen, welch letzteres sehr oft und in den verschiedensten Zusammenhängen Epitheton des Odysseus ist. Man vergleiche auch, was δ 690 ff. über die Gepflogenheiten der θεῖοι βασιλῆες gesagt ist.

mehr aktivem Sinn zu fassen. Ist diese Erklärung richtig, dann kann κυδάλιμος in demselben Sinn wie μεγάθυμος oder ἀγήνωρ als ethischer Terminus bezeichnet werden. Der Begriff κῦδος selbst wird dabei nicht ethisch vertieft.

Auf Grund welcher Eigenschaften das Prädikat ἀγαυός „erlaucht" (Prellwitz) erteilt wird, vermögen wir nicht mehr präzis festzustellen. Die einzige Stelle, an der der Zusammenhang einen Anhaltspunkt für die Deutung von ἀγαυός bietet, ist Δ 534 f. (= E 625 f.):

οἵ ἑ μέγαν περ ἐόντα καὶ ἴφθιμον καὶ ἀγαυὸν
ὦσαν ἀπὸ σφείων.

Hier kann ἀγαυός wie die vorhergehenden Glieder eine physische Qualität bezeichnen, kann aber auch den Sinn haben „tapfer, mutig". Eine Beziehung auf andere Seiten des sittlichen Verhaltens läßt sich nicht nachweisen. Direkt gegen eine Erweiterung und Vertiefung des ethischen Gehalts von ἀγαυός spricht, daß der Dichter unbedenklich Odysseus, Penelope und Telemach von den μνηστῆρες ἀγαυοί sprechen läßt. An solchen Stellen könnte man dem Wort eher eine ironische oder tadelnde Bedeutung beilegen. Doch vergleiche man, was in dieser Hinsicht oben über μνηστῆρες ἀγήνορες bemerkt worden ist.

δαιμόνιος bezeichnet den, „dessen Handlungsweise oder Redeweise man nur durch göttliche Einwirkung erklären kann" (C. zu ξ 443). Man vergleiche σ 406 f.:

δαιμόνιοι, μαίνεσθε καὶ οὐκέτι κεύθετε θυμῷ
βρωτὺν οὐδὲ ποτῆτα· θεῶν νύ τις ὔμμ' ὀροθύνει;

In bonam partem, als Ausdruck unzweideutiger Bewunderung wird es bei Homer nicht gebraucht, dagegen als Ausdruck des Staunens (z. B. ξ 443) und in malam partem, als Ausdruck des Tadels. Bei letzterem Gebrauch finden sich wieder zahlreiche Abstufungen. Bald ist es mehr scherzend (Z 486), bald ärgerlich (δ 774), bald als Einleitung eines ernsten Vorwurfs (B 190. 200. Z 326) gebraucht. Aber auch im letzten Fall ist δαιμόνιος genau genommen kein ethischer Terminus, da es ja die Verantwortung von der betreffenden Person wegnimmt und einem δαίμων zuschiebt.

Aus demselben Grund ist ἄτη aus der Reihe der ethischen Termini zu streichen. Das Wesentliche an dem Begriff ἄτη ist ja, daß bei sittlicher Verfehlung die Schuld nicht im Menschen selbst, sondern in einer außer ihm liegenden Ursache gesucht, die sittliche Verantwortlichkeit also ausdrücklich geleugnet wird. Daß die homerischen Menschen nicht ganz konsequent sind, daß auch bei Vergehen, die auf ἄτη zurückgeführt werden, Schuldgefühl des Täters und Vorwürfe der

andern nicht ausgeschlossen erscheinen, ist psychologisch verständlich, ändert aber an der Bedeutung von ἄτη nichts.

αἴτιος bezeichnet den, der etwas verursacht hat, und zwar bei Homer immer in malam partem den, der etwas Unangenehmes, Unerwünschtes, Unheilvolles verursacht hat, also den, der an etwas schuldig ist. Die Person des dabei Geschädigten ist häufig im Dativ beigesetzt. Hat αἴτιος demnach immer einen vorwurfsvollen Ton, so wird doch damit kein sittlicher Tadel ausgesprochen. Tatsächlich ist das Verhalten dessen, der als αἴτιος bezeichnet wird, häufig ein sittlich tadelnswertes, aber durchaus nicht immer. Und jedenfalls sagt das Wort αἴτιος nichts darüber aus, wie das Verhalten des Schuldigen sittlich zu werten ist. Das erhellt am deutlichsten aus den Stellen, wo die Schuld von den Menschen weg auf die Gottheit geschoben wird (T 86. α 347/48). Ganz entsprechend ist ἀναίτιος zu beurteilen. Immerhin ist zuzugeben, daß das Wort in der Stelle χ 356:

ἴσχεο, μηδέ τι τοῦτον ἀναίτιον οὔταε χαλκῷ

beinahe der Gegensatz zu ἀτάσθαλος oder ἀλιτήριος geworden ist. Man vergleiche den Gebrauch des deutschen „unschuldig“.

Endlich bleiben uns noch die Ausdrücke, die den deutschen Wörtern „gut, schlecht, Tugend“ entsprechen: ἀγαθός, ἐσθλός, κακός, ἀρετή. Wie weit sie wirklich, so wie die genannten deutschen Wörter, schon bei Homer als allgemeinste ethische Termini gebraucht sind, wird hier zu untersuchen sein.

Für ἀγαθός ist noch keine sichere, allgemein anerkannte Etymologie gefunden (vergl. Boisacq). Neben der Ableitung, die ἀγαθός mit unserem „gut“ in Verbindung setzt, ist beachtenswert die von J. Baunack gegebene (Studien auf dem Gebiete des Griechischen und der arischen Sprachen I, S. 250 ff.), die zwar vielfach abgelehnt, aber, soviel ich sehe, nirgends mit triftigen Gründen als unmöglich erwiesen worden ist. Baunack zerlegt das Wort in ἀγα-θος und setzt als Grundbedeutung an „sehr laufend“. ἀγαθός ist demnach eine Steigerung von θοός, das ja durchaus nicht nur die Schnellfüßigkeit, wie ποδώκης, sondern überhaupt die ungestüme Kraft des Angriffs bezeichnet. Zu dem Sprachgebrauch Homers, bei dem ἀγαθός als Attribut von Personen in erster Linie die kriegerische Tüchtigkeit bezeichnet, paßt diese Etymologie sehr gut. Sie empfiehlt sich weiter besonders dadurch, daß sich von ihr aus eine befriedigende Erklärung des schwierigen Ausdrucks βοὴν ἀγαθός geben läßt[1]). Daß ἀγαθός

1) Die gewöhnliche Erklärung, die sich schon in den Scholien findet, befriedigt nicht. „Tüchtig im Schlachtruf“ mutet, als stehendes Epitheton ge-

trotz dieser engen, konkreten Grundbedeutung schon bei Homer in so mannigfaltiger Weise gebraucht ist, darf uns gegen die Etymologie Baunacks nicht bedenklich machen. Man vergleiche die Verwendung des Wortes „stramm“ im Deutschen.

Von Personen gebraucht bezeichnet ἀγαθός, wie schon bemerkt, bei Homer in erster Linie die Tapferkeit und Kriegstüchtigkeit, dann überhaupt die körperliche Tüchtigkeit (K 559. N 238. 284. 314. Π 165. P 388. 632. Φ 280. Ψ 608. ϑ 130. 143. σ 383). Zuweilen tritt noch eine nähere Bestimmung hinzu (Γ 237 und λ 300: πὺξ ἀγαθός; Z 478: βίην ἀγαθός.) Daneben tritt die Bedeutung „aus edlem Geschlecht, adlig“. Doch ist es (vergl. was bei ἐύς und ἀμύμων bemerkt worden ist) nicht so, daß wir genau voneinander trennen könnten Stellen, an denen ἀγαθός nur „tapfer“, und solche, an denen es nur „adlig“ bedeutet. Beide Bedeutungen spielen vielfach ineinander. Am deutlichsten ist die Bedeutung „adlig“ o 324:

οἷά τε τοῖσ ἀγαθοῖσι παραδρώωσι χέρηες.

Weiter weisen darauf hin Stellen, an denen die Abstammung πατρὸς ἐξ ἀγαθοῦ gerühmt wird (Ξ 113. Φ 109. φ 335. Vergl. auch δ 611: αἵματός εἰς ἀγαθοῖο). An adlige Abstammung und die damit verbunden gedachte Kraft und Schönheit des Körperbaus dürfen wir wohl auch σ 276 denken, wo ἀγαθός von der Frau gebraucht wird [1]).

braucht, auch im epischen Stil recht sonderbar an. Man darf auch darauf hinweisen, daß das Rufen in den Schlachten der Ilias eine verhältnismäßig geringe Rolle spielt. Von einem Kampfruf wie unser „Hurrah“ oder von einem als Feldgeschrei dienenden Losungswort hören wir nichts. Ebenso ist von regelmäßig erteilten Kommandorufen keine Rede. Besonders aber ist zu beachten, welche Bedeutung βοή sonst in den Schlachtschilderungen der Ilias hat (Λ 50. 500. 530. N 169. 540. Ξ 4. Π 267): Immer bezeichnet es das allgemeine Geschrei oder Getümmel, das ein Kampf notwendig mit sich bringt, ist darum nicht geeignet, etwas zu bezeichnen, das eine Leistung des einzelnen sein soll. Nach Baunack bedeutet βοὴν ἀγαθός: schnell, ungestüm in den Kampf stürzend. βοήν ist Akkusativ des inneren Objekts.

1) Die Bedeutung „adlig“ schwebt dem Dichter vielleicht auch noch Ω 632 vor, wo Achill die ὄψις ἀγαθή des Priamos bewundert. Bei Passow-Crönert ist diese Stelle unter der Bedeutung „recht, rechtschaffen, wacker“ angeführt. Aber daran ist doch nicht zu denken, wenn ein homerischer Mensch das Antlitz eines andern bewundernd anblickt. Man vergleiche Πρίαμος θεοειδής in V. 634. θεοειδής ist hier deutlich mit Rücksicht auf den Inhalt der unmittelbar vorangehenden Verse als Epitheton gewählt. Die Stelle σ 276 nennt Crönert unter der Bedeutung „nach Gesinnung und Ruf wacker, trefflich“. Aber das auf ἀγαθήν τε γυναῖκα folgende zweite Glied ἀφνειοῖο θύγατρα legt es nahe, auch das erste von äußeren Vorzügen zu verstehen. Auch ist bei der Deutung der Stelle zu berücksichtigen, daß Penelope hier zwar der Form nach allgemein, tatsächlich

Die enge Verbindung von adliger Abstammung und kriegerischer Tüchtigkeit in dem Begriff ἀγαθός ist sachlich wohl begründet. Die Kriegsgeübtheit, wie sie von dem bald zu Fuß, bald zu Wagen streitenden Vorkämpfer der Ilias verlangt wird, erforderte die sorgfältigste sportsmäßige Ausbildung, welche nur dem Adel mit seinen festen Traditionen und seinem reichen Besitz möglich war (vergl. ἀφνειός τ' ἀγαθός τε N 664 und P 576).

Sofern ἀγαθός das Merkmal der Tapferkeit in sich schließt, ist es natürlich, wie ἄλκιμος usw., als ethischer Terminus zu betrachten. Die Frage ist, ob sich die ethische Bedeutung von ἀγαθός — zunächst immer noch, sofern es von Personen gebraucht ist — darauf beschränkt, oder ob es an einzelnen Stellen in weiterem und tieferem Sinn als ethischer Terminus gebraucht ist.

Da sind zunächst die Stellen N 666 und Δ 181 zu nennen. In beiden gibt der Zusammenhang keinen sicheren Anhaltspunkt für die Deutung. Doch erhalten wir einen befriedigenden Sinn, wenn wir auch hier, dem gewöhnlichen homerischen Sprachgebrauch folgend, ἀγαθός als Bezeichnung des adligen Helden fassen [1]). Ein Anlaß zu spezifisch ethischer Fassung des Begriffs liegt weder an der einen noch an der andern Stelle vor [2]).

Weiter kommen natürlich nicht in Betracht die Stellen Γ 179: βασιλεὺς ἀγαθός und Ψ 770: ἀγαθὴ ἐπίρροθος. Hier ist ἀγαθός allgemeine Qualitätsbestimmung, die ihren konkreten Inhalt erst durch das dabeistehende Substantiv erhält. Zu bemerken ist, daß die Grenze zwischen diesen Fällen und der Gruppe von Stellen, in denen ἀγαθός seine ursprüngliche konkret physische Bedeutung hat, nicht immer sicher zu ziehen ist. So kann man einen Ausdruck wie πὺξ ἀγαθός, der oben erwähnt worden ist, auch hier anführen. Zweifelhaft ist auch die Deutung von B 732:

ἰητῆρ' ἀγαθώ, Ποδαλείριος ἠδὲ Μαχάων.

Die nächstliegende Deutung ist: die tüchtigen Aerzte. Möglich und einen noch prägnanteren Sinn ergebend ist die andere: die streitbaren Aerzte.

aber von sich selbst spricht. Als edelgeboren kann sie sich unbedenklich bezeichnen.

1) Karl Franke (De nominum propriorum epithetis Homericis, S. 50 f.) vermutet, ἀγαθός sei K 559 und Δ 181 unter dem Zwang des Metrums für βοὴν ἀγαθός gesetzt. Ein zwingender Beweis für diese Vermutung läßt sich nicht führen.

2) Bei Passow-Crönert sind die Stellen N 666 und Δ 181 unter der Bedeutung „nach Gesinnung und Ruf wacker, trefflich" aufgeführt; und zwar soll ἀγαθός Δ 181 ironisch aufzufassen sein. Letzteres ist nach dem Zusammenhang nicht möglich.

Eingehender Besprechung bedarf die Wendung ἀγαθός περ ἐών (A 131. 275. I 627. O 185. T 155. Ω 53). Wir fragen zunächst: Welchen Sinn hat sonst bei Homer das Partizipium von εἶναι verbunden mit einem durch περ verstärkten Adjektiv? Es hat fast immer — es sind gegen 50 Beispiele — konzessiven Sinn, entspricht einem Satz mit quamquam oder quamvis. Eine Ausnahme bilden nur die Stellen A 352. 587. Ω 749. ϑ 360 [1]). Hier ist es nicht möglich, das Partizipium in einen Konzessivsatz aufzulösen. περ bewirkt hier einfach eine Verstärkung oder Hervorhebung des Adjektivs, übrigens in den drei ersten der genannten Stellen doch auch zum Zweck einer nachdrücklichen Gegenüberstellung. Kein Beispiel findet sich, wo sich die fragliche Partizipialkonstruktion in einen Kausalsatz auflösen ließe. Nehmen wir dazu, daß ἀγαθός περ ἐών I 627 [2]), O 185 und Ω 53 kausal erklärt schlechthin keinen Sinn gibt, so müssen wir auch A 131. 275 und T 155 von einer kausalen Erklärung absehen, wie sie Ng. für diese Stellen vorschlägt (zu A 131 und 275) [3]).

Gehen wir nach dieser Vorbemerkung an die Besprechung der einzelnen Stellen: Ω 53 sagt Apollo von Achill, der die Leiche Hektors schändet:

μὴ ἀγαθῷ περ ἐόντι νεμεσσηθείομεν ἡμεῖς.

ἀγαθῷ περ ἐόντι kann natürlich nur konzessiv gefaßt werden. Was aber bedeutet ἀγαθός? Nach H. enthält ἀγαθῷ περ ἐόντι eine Anerkennung der an sich edlen Natur Achills. Es wäre also zu übersetzen: Daß wir ihm nur nicht, so edel er (sonst) ist, gram werden müssen. Aber nach dem harten Urteil, das Apollo 39 ff. in ganz allgemeiner Form über Achill ausspricht, erwartet man nichts weniger als ein solches Kompliment. Das empfindet auch der Scholiast (Sch. B zu 53: ἀθετεῖται· πῶς γὰρ ὃν ὀλοὸν εἶπεν, νῦν ἀγαθόν φησιν; ἢ ἀντὶ τοῦ ἀνδρείῳ ἐστίν). Die Schwierigkeit ist sofort beseitigt, wenn wir, wie die Scholien andeuten, ἀγαθός nach dem sonstigen Sprachgebrauch als Bezeichnung des Helden aus adligem Blute fassen. Warum ist Achill, warum sind andere Lieblinge der Götter? Als schöne, kraftvolle Helden von adliger oder gar göttlicher Abstammung, nicht wegen

1) Ng. rechnet (zu A 131) φ 361 auch zu den Stellen, wo περ lediglich verstärkend wirkt. Aber hier erklären wir doch besser konzessiv: So klug du bist, muß ich dich doch zunächst von allem Verkehr absperren.

2) Für die weitere Untersuchung scheidet diese Stelle natürlich aus, da sich ἀγαθός hier nicht auf eine Person bezieht.

3) Man beachte die Bemerkung der Sch. A zu dem Vers A 131: ἰδίως κέχρηται τῷ πέρ συνδέσμῳ ἀντὶ τοῦ γέ ἢ τοῦ δή. Der Erklärer, von dem diese Bemerkung stammt, hat offenbar kausal erklärt, ist sich aber bewußt gewesen, daß er damit von dem gewöhnlichen Sprachgebrauch abweicht.

besonderer sittlicher Vortrefflichkeit [1]). Allerdings: Durch Frevel verscherzt man die Gunst der Götter. Das droht hier Achill. Nicht aber gilt der entsprechende positive Satz: Gunst der Götter muß durch sittliches Verhalten erworben werden. Dieser Gedanke ist den homerischen Gedichten im allgemeinen fremd. Nur ganz selten klingt er einmal an (vergl. ξ 84).

O 185 sagt Poseidon, wie ihn Zeus durch Iris unter Drohungen aus dem Kampf zurückrufen läßt:

ὢ πόποι, ἦ ῥ' ἀγαθός περ ἐὼν ὑπέροπλον ἔειπεν.

Auch hier kann man versuchen, ἀγαθός in ethischem Sinn zu verstehen [2]), und etwa übersetzen: Wahrlich da hat er, während er doch (sonst) edel ist, ein anmaßendes Wort gesprochen. Aber davon, daß Zeus in seinen Beziehungen zu den andern Göttern edle Gesinnung an den Tag legen würde, ist sonst nichts zu finden. Und noch auffallender ist, daß Poseidon, obwohl aufs äußerste gereizt, diese edle Gesinnung hier ausdrücklich anerkennen soll. Zeus ist ja nicht gegenwärtig. Poseidon braucht darum seine Worte nicht zu wählen und wählt sie auch nicht (vergl. V. 194 ff.). Geben wir dagegen ἀγαθός auch hier die gewöhnliche Bedeutung, so erhalten wir einen ganz glatten Sinn: „So stark, so mächtig er ist" — so dürfen wir den Begriff ἀγαθός, für den wir kein ganz entsprechendes Wort haben, hier, wo er auf Zeus angewandt ist, nüancieren — „so geht er doch zu weit, wenn . . ." ἀγαθός περ ἐών ist also ziemlich gleichbedeutend mit καὶ κρατερός περ ἐών in V. 195.

T 155 f. sagt Odysseus zu Achill, der zum Kampf drängt:

μὴ δὴ οὕτως ἀγαθός περ ἐών, θεοείκελ' Ἀχιλλεῦ,
νήστιας ὄτρυνε προτὶ Ἴλιον υἷας Ἀχαιῶν.

Hier verweist Hentze selbst (HA. zu der Stelle) auf eine Bemerkung Christs (Sitzungsberichte d. Bayr. Akad., phil.-phil. Kl. 1880, S. 247): „Was hat der Adel der Gesinnung damit zu tun, ob die Leute nüchtern oder nach gutem Imbiß in den Kampf geführt werden?" Allerdings, humane Behandlung der Mannschaft ist ein Gedanke, der in der Ilias keine Rolle spielt. Wir übersetzen deshalb auch hier besser: so tapfer du bist. Odysseus will sagen: So ungestüm, so heldenmütig du bist, so darfst du doch nicht die nötigsten Vorkehrungen für die Schlacht versäumen.

---

1) Man vergleiche auch, was E. Rohde (Psyche [5] I, S. 79 ff.) über das bevorzugte Schicksal des Menelaos im Jenseits bemerkt.

2) So meint es wohl Hentze, wenn er auf seine Erklärung von A 131 zurückweist (H. zu O 185).

A 275 sagt Nestor zu Agamemnon:

μήτε σὺ τόνδ', ἀγαθός περ ἐών, ἀποαίρεο κούρην.

„Da du doch wacker bist“ erklärt Hentze[1]. Er sieht also in ἀγαθός περ ἐών die Begründung zu dem verbietenden μή[2]. Die kausale Erklärung des Partizipiums ist schon oben zurückgewiesen worden. Immerhin kommt bei der Uebersetzung Hentzes die entgegensetzende Kraft von περ in dem beigesetzten „doch“ zum Ausdruck. Ein Gegensatz besteht bei seiner Erklärung zwischen dem Begriff „wacker“ und der in ἀποαιρεῖσθαι κούρην liegenden Vorstellung der Gewalttätigkeit. Wenn man diesen Gegensatz stärker betonend übersetzt: „während du doch sonst wacker bist“, so ist die Erklärung Hentzes dem Sinn nach beibehalten und fällt das gegen die kausale Auflösung des Partizipiums bestehende grammatikalische Bedenken weg (man vergl. α 315). Sachlich ist es hier wohl am Platz, wenn Nestor seine Mahnung durch das beigesetzte ἀγαθός περ ἐών mildert. Bedenken erweckt aber die besondere Richtung, in welcher der Begriff ἀγαθός hier eine ethische Vertiefung erfahren soll. Uebermütiges, gewalttätiges Verfahren soll mit dem Wesen des ἀγαθός unvereinbar sein? Man sollte eher denken, gerade dazu sei der ἀγαθός in besonderem Maß geneigt. Diese Schwierigkeit wird vermieden und wir erhalten eine den bisher besprochenen Stellen nach Form und Inhalt entsprechende Erklärung, wenn wir übersetzen: „So hoch du stehst, so nimm ihm doch nicht . . .“ Agamemnon fühlt sich natürlich als ἀγαθός im eminenten Sinn. Dieses Selbstgefühl veranlaßt ihn zu seinem herrischen Auftreten[3].

Die schwierigste Stelle ist A 131 f.:

μὴ δὴ οὕτως, ἀγαθός περ ἐών, θεοείκελ' Ἀχιλλεῦ,
κλέπτε νόῳ, ἐπεὶ οὐ παρελεύσεαι . . .

H. erklärt: „da du doch wacker bist,“ C. dem Sinne nach wie H., aber grammatikalisch präziser: „obwohl du wacker bist“. Die Worte ἀγαθός περ ἐών stehen nach C. in konzessivem Verhältnis zu κλέπτε, in begründendem zu μὴ κλέπτε. Zuzugeben ist: Das sachliche Bedenken, das bei A 275 gegen H.s Erklärung geltend gemacht worden ist, besteht hier nicht. Ist auch die Tugend der Aufrichtigkeit sonst nirgends mit dem Wort ἀγαθός ausdrücklich in Verbindung gesetzt und sind auch die Anschauungen der homerischen Gedichte über die Pflicht der Wahrhaftigkeit nicht einheitlich, so ist es doch verständlich, wenn der Begriff des ἀγαθός gerade nach dieser Richtung hin ethisch ver-

1) Einen ähnlichen Sinn finden wohl die Sch. B in der Stelle: μὴ θελήσῃς ἀνάξια σαυτοῦ ποιῆσαι.

2) Oder ist „da“ im Sinn von „während“ gemeint?

3) So erklärt diese Stelle auch C.

tieft wird. Wahrhaftigkeit war zu den verschiedensten Zeiten ein Stück der Standespflichten des Adels und wird, worauf H. (z. V. 132) hinweist, gerade von Achill als eine solche betrachtet. Aber ein anderer Grund spricht gegen H.s und C.s Erklärung: So wie sie die Worte ἀγαθός περ ἐών deuten, haben dieselben keinen Platz neben ἐπεὶ οὐ παρελεύσεαι usw. Wenn Agamemnon sein μὴ κλέπτε νόῳ damit begründet, daß es Achill doch nicht gelingen werde, ihn hinters Licht zu führen, so kann er nicht gleichzeitig an die edle Gesinnung Achills appellieren. Vollends daß ἀγαθός περ ἐών hier der Milderung des Tadels dienen soll, wie H. meint, ist ausgeschlossen. Dafür ist die Stimmung schon viel zu erregt (vergl. V. 122). A 131 ist darum nach Analogie der andern Stellen zu erklären: „So heldenhaft du bist, so laß doch diese Verstellung, denn du wirst bei mir nichts damit ausrichten.“ Das klingt zunächst widersinnig, da Achill aus seinem Charakter als ἀγαθός viel eher das Recht und die Befähigung zu offener Gewalttätigkeit als zu hinterlistiger Täuschung ableiten könnte. Aber gerade durch diese paradoxe Ausdrucksweise gibt Agamemnon seinem Vorwurf eine ganz besonders boshafte Form; und Achill muß sofort erfassen, daß ihm sein Gegner damit in recht gehässiger Weise zu verstehen geben will, sein Verhalten stimme mit dem Anspruch, ein ἀγαθός zu sein, schlecht zusammen [1]).

Vielleicht wird man die Reihenfolge, in der die Stellen behandelt worden sind — ich bin vom Einfachen und Sicheren zum Schwierigen und Zweifelhaften fortgeschritten — beanstanden und verlangen, man müsse scheiden zwischen den Stellen, wo ἀγαθός περ ἐών original stehe, und solchen, wo die Phrase in vielleicht ungeschickter Nachahmung gesetzt sei. Aber Karl Rothe (Die Bedeutung der Wiederholungen für die homerische Frage. 1890) hat gezeigt, wie unsicher diese Methode ist. Für die gegebene Deutung von ἀγαθός περ ἐών darf jedenfalls geltend gemacht werden, daß sie auf alle Stellen angewandt werden kann. Wenn ἀγαθός nicht überall mit demselben deutschen Wort wiedergegeben worden ist, so beruht dies darauf, daß wir eben kein Wort haben, in dem der ganze Inhalt von ἀγαθός ausgedrückt werden könnte. Eine ethische Vertiefung des Begriffs ἀγαθός — darum hat es sich ja bei der ganzen Untersuchung gehandelt — hat sich nur A 131 feststellen lassen. Und auch hier hat ἀγαθός zunächst seine gewöhnliche Bedeutung und erhält ethischen Gehalt

1) Leeuwen verfehlt die Pointe, wenn er (Ilias. Cum commentariis ed. J. van Leeuwen. 1912) den Sinn der Stelle dahin wiedergibt: Noli, cum virtute praecellas, etiam calliditate vincere).

gleichsam erst durch einen logischen Rückschluß aus dem Gedankenzusammenhang, in dem es steht.

Noch bleibt die einzelne Stelle I 341 f.:

ὅς τις ἀνὴρ ἀγαθὸς καὶ ἐχέφρων,
τὴν αὐτοῦ (sc. ἄλοχον) φιλέει καὶ κήδεται.

Hier ist in den Begriff ἀγαθός unzweifelhaft ein ethisches Moment aufgenommen. Ritterliches Verhalten gegen die Geliebte bezeichnet Achill als selbstverständlich bei einem ἀνὴρ ἀγαθός. Auch dies ist (man vergl. was bei A 131 über die Pflicht der Aufrichtigkeit bemerkt worden ist) eine verständliche Erweiterung des Begriffs ἀγαθός.

Von Sachen gebraucht nimmt ἀγαθός, wenn es attributiv steht, die verschiedensten Bedeutungsnüancen an je nach dem Begriffsinhalt seines Hauptworts (vergl. z. B. B 273: βουλαὶ ἀγαθαί; Ψ 810: δαὶς ἀγαθή; ο 405: νῆσος ἀγαθή). Ethischen Inhalt erhält es nur in der Verbindung ἀγαθαὶ φρένες, die immer mit Beziehung auf das sittliche Verhalten gesetzt ist (Θ 360. γ 266. ξ 421. π 398. ω 194). Prinzipiell betrachtet ist ἀγαθός in dieser Wendung freilich ganz ebenso gebraucht, wie in δαὶς ἀγαθή. Nur der Begriffsinhalt von φρένες und der Begriffsinhalt der betreffenden Stellen gibt ihm die ethische Bedeutung. Und es wird schwerlich auf festem Sprachgebrauch, sondern eher auf Zufall beruhen, daß ἀγαθαὶ φρένες nicht auch, wie φρένες ἐσθλαί, rein intellektuell gebraucht wird. Als Prädikat von Sachnamen bedeutet ἀγαθός erfreulich (I 627), nützlich (ρ 347. 352), wirksam (Λ 793).

Ebenso hat ἀγαθός in dem unpersönlichen ἀγαθόν ἐστιν und als substantiviertes Neutrum den Sinn: nützlich, zuträglich, angenehm (z. B. B 204. H 282. Ω 130. 425. β 34. ξ 441. δ 237). An den meisten der hiehergehörigen Stellen zeigt der Zusammenhang ohne weiteres, daß nicht von „gut" im ethischen Sinn die Rede sein kann. Einzelne Stellen bedürfen kurzer Besprechung: Wenn es χ 208 f. heißt:

μνῆσαι δ' ἑτάροιο φίλοιο,
ὅς σ' ἀγαθὰ ῥέζεσκον,

so müssen wir uns deutlich machen, daß das nur hier begegnende ἀγαθὰ ῥέζειν einfach bedeutet „Gutes, d. h.: Angenehmes, Nützliches erweisen" und nicht den moralischen Ton hat wie unser „Gutes tun". Die Stelle Λ 789: ὁ δὲ πείσεται εἰς ἀγαθόν περ ist zu vergleichen mit Ψ 305: μυθεῖτ' εἰς ἀγαθά, was sich dort auf die klugen Ratschläge bezieht, die Nestor seinem Sohn für den Wettkampf gibt. Ω 173 bedeutet ἀγαθὰ φρονέουσα: auf Erfreuliches sinnend. Es entspricht dem vorhergehenden κακὸν ὀσσομένη: Unheil vorausschauend. Entsprechend

ist α 42 f. zu erklären: ἀλλ᾽ οὐ φρένας Αἰγίσθοιο πεῖθ᾽ ἀγαθὰ φρονέων; „obwohl er auf Heilsames dachte“, d. h. obwohl er Aigisthos vor dem drohenden Untergang bewahren wollte. Wenn wir ἀγαθὰ φρονέων mit „wohlwollend“ übersetzen, so ist das sachlich natürlich auch richtig. Nur ist zu beachten, daß ἀγαθὰ φρονέων in den beiden angeführten Stellen nicht als Bezeichnung eines bleibenden Habitus gebraucht wird, so wie wir „wohlwollend“ vielfach verwenden. Wir dürfen darum die Phrase ἀγαθὰ φρονέων, auch wenn wir sie als ein Ganzes nehmen, nicht als einen ethischen Terminus betrachten.

Nur Z 162 ist eine ethische Fassung nicht abzuweisen. Da heißt es von Anteia (161 f.):

ἀλλὰ τὸν οὔ τι
πεῖθ᾽ ἀγαθὰ φρονέοντα δαΐφρονα Βελλεροφόντην.

Hier ist mit Hentze zu übersetzen: gut gesinnt. Die Deutung „auf Heilsames sinnend“ könnte nur sehr künstlich gerechtfertigt werden. Doch ist der Abschnitt, in dem die Stelle steht, möglicherweise jüngeren Ursprungs (vergl. HA. Einleitung zu Z).

Als Schlußergebnis ist festzustellen: ἀγαθός ist ein ethischer Terminus, sofern es den tapferen Mann bezeichnet. Nur in ganz vereinzelten Stellen findet sich eine Erweiterung und Vertiefung der ethischen Bedeutung des Wortes.

Im Unterschied von ἀγαθός ist ἐσθλός schon von Hause aus ein lobendes Prädikat allgemeinster Bedeutung. Wir beschränken uns von vornherein auf die Stellen, wo das Wort von Personen[1]) oder von der Gesinnungs- und Handlungsweise von Personen gebraucht ist. Wie wir nach den bisherigen Resultaten erwarten dürfen, bezieht sich ἐσθλός, von Personen gebraucht, in der großen Mehrzahl der Stellen, besonders der Iliasstellen, auf die Tapferkeit und Kriegstüchtigkeit. Es wird in dieser Beziehung noch freigebiger gebraucht als ἀγαθός, das, wie es scheint, als der gewähltere Ausdruck, in der Hauptsache den adligen Führern vorbehalten bleibt. Wie ἀγαθός, so spielt auch ἐσθλός in die Bedeutung „adlig“ hinüber. Stellen an denen diese Fassung besonders naheliegt, sind z. B. I 514. δ 236. θ 553. χ 415. An die Stellen, in denen ἐσθλός die Kriegstüchtigkeit bezeichnet, reiht sich eine Anzahl anderer, in denen wir es allgemeiner mit „wacker, tüchtig“ übersetzen können, so z. B. β 391, wo es von den Gefährten steht, die Telemach als Ruderer geleiten, oder

1) Auch hier dürfen wir absehen von Verbindungen wie ἀγορηταὶ ἐσθλοί (Γ 150/151) oder ἐσθλὸν θηρητῆρα (E 51), wo ἐσθλός keine neue Vorstellung hinzufügt, sondern nur die in dem Substantiv enthaltene näher bestimmt.

ξ 104, wo es von den Hirten gebraucht ist, oder ο 310, wo sich Odysseus einen ἡγεμὼν ἐσθλός erbittet. An solchen Stellen dürfen wir neben der körperlichen Kraft auch an die Anstelligkeit denken. Fraglich ist, inwieweit man hier schon von einer ethischen Färbung des Begriffs ἐσθλός reden darf. Für uns allerdings ist „wacker, tüchtig“ vielfach ein ethischer Terminus, sofern wir dabei neben der körperlichen und geistigen Befähigung auch an Fleiß, Ehrlichkeit, Zuverlässigkeit denken. Aber Fleiß und Ehrlichkeit spielen bei Homer eine sehr geringe Rolle, sind beide noch nicht begrifflich fixiert. Eher kann ἐσθλός in solchen Stellen den Begriffsinhalt von πιστός in sich schließen. Endlich bleibt eine Reihe von Stellen, wo der Zusammenhang an Vorzüge jeder Art zu denken gestattet, wo wir uns mit der ganz allgemeinen Uebersetzung „trefflich“ begnügen müssen (so β 33. θ 585. ε 133). Besonders gilt dies von der häufigen Verbindung ἐσθλὸς Ὀδυσσεύς. Da können wir an die edle Abstammung, an Kraft, Tapferkeit und Ausdauer, aber auch an die Klugheit des Helden denken.

Nun fragt es sich, ob sich nicht auch Stellen finden, wo die Bedeutung von ἐσθλός ethisch vertieft ist, wo es mit „edel = edelgesinnt“ übersetzt werden kann. Ich führe die in Frage kommenden Stellen einzeln auf:

O 203 sagt Iris zu Poseidon, den sie zu begütigen sucht: στρεπταὶ μέν τε φρένες ἐσθλῶν. Hier ist Versöhnlichkeit als eine Eigenschaft des ἐσθλός bezeichnet, ebenso N 115 (allerdings eine Stelle von zweifelhafter Echtheit) [1]).

τ 334 wird als ἐσθλός gerühmt, wer gegen den Fremden gastfrei ist.

ζ 188 ff. sagt Nausikaa zu Odysseus

Ζεὺς δ' αὐτὸς νέμει ὄλβον Ὀλύμπιος ἀνθρώποισιν,
ἐσθλοῖς ἠδὲ κακοῖσιν, ὅπως ἐθέλῃσιν, ἑκάστῳ·
καί που σοὶ τάδ' ἔδωκε.

Das heißt: Aus deinem Unglück will ich nicht darauf schließen, daß du ein κακός bist. Da unmittelbar vorher i. V. 187 κακός neben ἄφρων gestellt ist, so ist es wahrscheinlich, daß hier bei ἐσθλοί-κακοί weniger an den Unterschied der Geburt, als an den Gegensatz von „gut“ und „schlecht“ gedacht ist.

1) Anders ist der Gedanke I 513/514:

ἀλλ', Ἀχιλεῦ, πόρε καὶ σὺ Διὸς κούρῃσιν ἕπεσθαι
τιμήν, ἥ τ' ἄλλων περ ἐπιγνάμπτει νόον ἐσθλῶν.

Hier ist der Sinn: Auch andere ἐσθλοί, auch andere adlige Helden haben sich umstimmen lassen. Deshalb darfst auch du nicht meinen, dein Rang gebe dir das Recht, unversöhnlich zu sein.

Λ 664/665 klagt Nestor:

αὐτὰρ Ἀχιλλεὺς
ἐσθλὸς ἐὼν Δαναῶν οὐ κήδεται οὐδ᾽ ἐλεαίρει.

Hentze übersetzt: so edel er ist. Aber ein solches Kompliment erwartet man hier nicht. Man beachte die heftigen Worte, mit denen Nestor V. 656 ff. sich die Teilnahme Achills von vornherein verbittet. Viel einfacher erklären wir: obwohl er ein guter Kämpfer ist, d. h.: obwohl er sehr gut helfen könnte.

ρ 381: Antinoos hat den Schweinehirten grob angefahren, weil er den Bettler mitgebracht hat. Eumaios erwidert:

Ἀντίνο᾽, οὐ μὲν καλὰ καὶ ἐσθλὸς ἐὼν ἀγορεύεις.

Die Wortstellung, das nachdrücklich vorangesetzte οὐ μὲν καλὰ scheint mir über die Bedeutung von καὶ ἐσθλὸς ἐὼν keinen Zweifel zu lassen. Wir übersetzen wörtlich: Wahrlich nicht schön, auch wenn du ein ἐσθλός bist, redest du. D. h.: Auch ein Adliger darf sich solche Worte nicht erlauben. Eine Milderung des Tadels, wie C. meint, liegt dann freilich in dem Beisatz καὶ ἐσθλὸς ἐὼν nicht. Aber ein energischer Eingang paßt recht gut zu der entschiedenen Sprache, die Eumaios in den folgenden Versen führt. Aus der Reihe der Belege für ethischen Gebrauch von ἐσθλός scheiden also die beiden letzten Stellen, Λ 665 und ρ 381, aus.

Weiter kommen noch einige Verbindungen mit Sachbezeichnungen in Frage: Νόος ἐσθλός bezieht sich Ν 732/33 auf den Intellekt. η 73, von Arete gebraucht, die als Friedensstifterin waltet, kann die Wendung neben der Klugheit auch die wohlwollende Gesinnung bezeichnen. Ebenso dürfen wir es verstehen, wenn Odysseus (η 292) an Nausikaa νόημα ἐσθλόν rühmt. φρένες ἐσθλαί bezieht sich rein auf den Intellekt Ρ 470 und β 117 = η 111. Dagegen hat der Ausdruck ethische Färbung λ 367, wo Alkinoos dem Odysseus im Gegensatz zu den verlogenen Landstreichern gewöhnlicher Sorte φρένες ἐσθλαί zuspricht. Uebrigens muß hier bemerkt werden: Wenn wir auf Grund des Zusammenhangs feststellen, daß νόος ἐσθλός oder φρένες ἐσθλαί einmal rein intellektuell, dann wieder mit ethischer Färbung gebraucht ist, so ist damit noch nicht gesagt, daß der Dichter sich deutlich bewußt war, die fraglichen Wendungen in verschiedenem Sinn zu gebrauchen.

Es bleibt noch das substantivierte ἐσθλόν. Meist hat es die Bedeutung „Glückliches, Erfreuliches" (z. B. ο 488). Entsprechend bedeutet ἐσθλόν (ἐστι) mit Infinitiv Ω 301: es frommt (H.), ἐσθλὸν καὶ τὸ τέτυκται ὅτε . . . . Ο 207: es hat sein Gutes, ist von Wert. Aus-

gesprochen ethisch ist ἐσθλά τε καὶ τὰ χέρεια σ 229 = υ 310. Ethisch kann man ἐσθλός auch ρ 65 f. fassen:

ἀμφὶ δέ μιν μνηστῆρες ἀγήνορες ἠγερέθοντο
ἔσθλ' ἀγορεύοντες, κακὰ δὲ φρεσὶ βυσσοδόμευον.

Ueber den Sinn der Worte kann kein Zweifel sein, für die Uebersetzung von ἐσθλά haben wir weiten Spielraum: Freundliches, Gutes, Biederes.

Das Endergebnis ist für ἐσθλός in der Hauptsache dasselbe, wie für ἀγαθός: Auch ἐσθλός ist — wenn wir absehen von der Bedeutung „tapfer" — nur ganz selten mit Bezug auf das sittliche Verhalten gebraucht. Man vergleiche dagegen die Verwendung unseres deutschen „gut".

κακός. Die Etymologie von κακός ist unsicher. Boisacq vermutet, dem Wort liege ein naturhafter Ausruf des Abscheus zugrunde. Die große Mehrzahl der Stellen, in denen κακός, mit Sachbezeichnungen verbunden oder substantiviert, das Uebel bezeichnet, lassen wir beiseite. Von Personen gebraucht[1]) bezeichnet κακός meist den Mangel an Kriegstüchtigkeit: Feigheit, Schwächlichkeit, Ungeübtheit. So findet sich das Wort besonders häufig in der Ilias, aber auch in der Odyssee. Wie vom Krieger kann κακός natürlich auch vom Agonisten gebraucht werden (ϑ 214). Entsprechend dem bei ἀγαθός und ἐσθλός Beobachteten finden wir auch bei κακός das Hinüberspielen in die Bedeutung „von niederer Geburt" (Ξ 126. 472. α 411. ϑ 553. χ 415)[2]). Eine scharfe Grenze zwischen beiden Bedeutungen läßt sich auch hier nicht ziehen. B 190 z. B., wo Odysseus zu den βασιλῆες und ἔξοχοι ἄνδρες sagt:

οὔ σε ἔοικε κακὸν ὣς δειδίσσεσθαι,

---

1) Wir sehen auch hier ab von Verbindungen wie ἡνίοχος κακός (P 487), mit denen auch — dem Sinne nach — ρ 578 zusammenzunehmen ist: κακὸς δ' αἰδοῖος ἀλήτης: ein schüchterner Bettler ist als Bettler unbrauchbar.

2) Etwas anders ist die Stelle ξ 56 f. zu deuten. Eumaios sagt hier zu dem Bettler Odysseus:

οὔ μοι θέμις ἔστ', οὐδ' εἰ κακίων σέθεν ἔλθοι,
ξεῖνον ἀτιμῆσαι.

Damit bezeichnet er indirekt auch Odysseus selbst als einen κακός. Da er aber nach dem Zusammenhang durchaus nichts Kränkendes sagen will, so darf hier weder mit „feig" noch mit „niedrig geboren" übersetzt werden. κακίων bezieht sich vielmehr (so C.) auf die Aermlichkeit und Unscheinbarkeit des äußeren Auftretens. In den übrigen Stellen, wo die Steigerungsformen von κακός (κακώτερος, κακίων, κάκιστος) von Personen gebraucht sind, genügt die gewöhnliche Bedeutung „feig, untüchtig" resp. „niedrig geboren".

können wir mit gleichem Recht übersetzen: „wie ein Feigling“ oder „wie ein gemeiner Mann“.

Die Frage ist, ob dieser zweifache Gebrauch von κακός für alle Stellen ausreicht, oder ob κακός, von Personen gebraucht, auch eine spezifisch ethische Bedeutung annehmen kann, so wie wir von einem „schlechten Menschen“ reden. Die hier zu besprechenden Stellen sind folgende:

λ 384: ἐν νόστῳ δ' ἀπόλοντο κακῆς ἰότητι γυναικός.

Gedacht ist an Klytaimestra. Die ethische Bedeutung ist hier unzweifelhaft.

ρ 246: αὐτὰρ μῆλα κακοὶ φθείρουσι νομῆες.

Es werden weniger ungeschickte, untüchtige, als pflichtvergessene Hirten gemeint sein.

κ 68: ἄασάν μ' ἕταροί τε κακοὶ . . . .

So klagt Odysseus, wie er zum zweitenmale vor Aiolos tritt. Den „schlechten“ Gefährten schiebt er die Schuld zu. Die Uebersetzung „unselig“ wäre zu schwach für diese Stelle.

Ω 63: κακῶν ἕταρ' αἰὲν ἄπιστε schilt Here den Apollo, weil er für den mißhandelten Hektor Partei nimmt. κακῶν ἕταρ' ist doch wohl gesagt mit Bezug auf den Frevel des Paris, zu dessen Mitschuldigen sich die übrigen Troer gemacht haben (so H.).

Ω 253 ruft der ärgerlich erregte Priamos seinen Söhnen zu: σπεύσατέ μοι, κακὰ τέκνα.

Schlechte, pietätlose Kinder sind sie, sonst wären sie schon lang seinen Wünschen zuvorgekommen.

κακαὶ κύνες (N 623), von Menelaos in bezug auf die Troer gesagt, ist ein Ausdruck allgemeiner Verachtung und darum weniger geeignet, eine ethische Vertiefung von κακός zu beweisen, wenn auch Menelaos in unmittelbarem Anschluß daran von dem Frevel des Paris spricht.

ρ 217 sagt Melantheus spottend zu Eumaios und Odysseus:

νῦν μὲν δὴ μάλα πάγχυ κακὸς κακὸν ἡγηλάζει.

Auch hier ist κακός ein Ausdruck allgemeiner Verachtung, dessen Inhalt nicht genauer festzustellen ist. Immerhin kann auch mit an moralische Minderwertigkeit gedacht sein (vergl. ρ 226).

ζ 187 sagt Nausikaa zu Odysseus:

ξεῖν', ἐπεὶ οὔτε κακῷ οὔτ' ἄφρονι φωτὶ ἔοικας.

Dieselben Worte kehren υ 227 wieder; hier gebraucht sie Odysseus gegenüber dem Rinderhirten. Ist ἄφρων hier nicht rein intellektuell zu verstehen, sondern ethisch gefärbt, so kann man versuchen, κακός im Unterschied davon ζ 187 etwa mit „ein Mann von gemeiner Herkunft“, υ 227 mit „untüchtig, unbrauchbar“ zu erklären. Doch sind

wir dazu nicht genötigt. Homer gebraucht οὔτε-οὔτε auch bei wesentlich synonymen Begriffen. κακός kann hier also auch ethische Bedeutung haben. Je nach der Erklärung von κακός in ζ 187 ändert sich die Deutung von ἐσθλοί-κακοί in 189 (vergl. ob. S. 80 bei ἐσθλός). Ueber Vermutungen kommen wir hier nicht hinaus. Und wie in anderen Fällen, so bleibt auch hier die Frage, ob der Dichter selbst an beiden Stellen, ζ 187 und υ 227, eine präzise Vorstellung mit κακός verbunden hat, ob nicht die ganze Wendung aus der einen Stelle ohne viel Ueberlegung in die andere herübergenommen ist.

So bleiben nur wenige Stellen, wo κακός von Personen gebraucht unzweifelhaft eine spezifisch ethische Bedeutung hat. Das sicherste Beispiel bietet das Buch λ. Die beiden Iliasstellen finden sich in Ω.

Häufiger läßt sich eine ethische Beziehung bei der Verbindung mit Sachbezeichnungen und bei dem substantivierten Neutrum feststellen. Wie es viele Stellen gibt, wo κακόν, κακά lediglich das Unheil, den Schaden bezeichnet, so gibt es auch Stellen, wo damit deutlich das gegen Recht und Sitte angerichtete Unheil, das „Böse“ gemeint ist (E 374. ξ 289. ρ 567. χ 316. φ 298. φ 400). Noch häufiger findet sich in diesem Sinn κακὰ ἔργα (Ψ 176[1]). β 67. ϑ 329. ι 477. ξ 284. ρ 158. ρ 226. σ 362. υ 16. ψ 64. ω 199. ω 326). Eine ethische Mißbilligung liegt weiter in κακοὶ δόλοι Δ 339, κακὸς χόλος Π 206, κακὰ κέρδεα ψ 217, κακὴ βουλή ξ 337, κακὸς θυμός E 643. Nun bleibt aber noch ein großer Rest von Stellen, wo wir nicht sicher entscheiden können, ob κακός Bezeichnung des Unheils oder des Bösen, ob es mit oder ohne ethischen Tadel gemeint ist. Ich verzichte auf eine vollständige Aufzählung der

1) Φ 19 steht dieselbe Wendung. Da heißt es von Achill, wie er das Morden im Fluß beginnt (18 f.):

> ὁ δ' ἔσθορε δαίμονι ἶσος
> φάσγανον οἶον ἔχων, κακὰ δὲ φρεσὶ μήδετο ἔργα.

Ob κακά hier einen ethischen Tadel ausdrücken soll, ist nicht sicher auszumachen. Man kann hier auch übersetzen „unheilvolle, furchtbare Taten“. Achill übt Kriegsrecht, allerdings in besonders wilder, blutgieriger Weise, nicht nur nach unserem Empfinden, sondern auch nach dem Empfinden des Dichters. Ψ 176 dagegen kann kein Zweifel darüber sein, daß die Worte eine ethische Mißbilligung aussprechen wollen. Für unser Gefühl sind sie eine ungehörige Unterbrechung der eindrucksvollen Schilderung. So bestimmt wie H. möchte ich sie aber doch nicht einem jungen Interpolator zuweisen. E. Rohde hat gezeigt, daß hier Bräuche geschildert werden, die der homerischen Kultur sonst ganz fremd sind. Es ist nicht unmöglich, daß schon der Dichter, der diese ganze Schilderung aus alter Ueberlieferung in die Ilias eingefügt hat, sich bei dieser stärksten Stelle, bei dem Menschenopfer, zu einer kritischen Bemerkung bewogen fühlte.

hiehergehörigen Stellen. Ein jeder wird die Liste wieder etwas anders geben; es muß hier zuviel gefühlsmäßig, ohne sichere Beweisführung entschieden werden. Aber eine Reihe der bezeichnendsten Stellen soll angeführt werden als Beweis dafür, wie fließend hier die Uebergänge sind. Bedeutet κακά in den Stellen Γ 57. 351. 354. Δ 32. Ο 27. 97. Ω 370. α 234. β 70 ff. 367. γ 213. π 134. ρ 66. ρ 499. υ 314 „Unheil" oder „Böses"? Besonders hervorzuheben ist von diesen Stellen α 234 f. Hier sagt Telemach mit Bezug auf das Schicksal seines Vaters:

νῦν δ' ἑτέρως ἐβόλοντο θεοὶ κακὰ μητιόωντες,
οἳ κεῖνον μὲν ἄιστον ἐποίησαν . . . .

Liegt hier in κακὰ μητιόωντες ein Vorwurf? Wir finden bei den homerischen Menschen beides, stille Resignation und leidenschaftliche Anklage gegenüber schweren Schickungen der Götter. Dieselbe Frage erhebt sich bei der Stelle B 114 (= I 21), wo Agamemnon von der κακὴ ἀπάτη des Zeus spricht. Mit ρ 66: κακὰ δὲ φρεσὶ βυσσοδόμευον (Subj. die Freier) vergleiche man ρ 465: ἀκέων κίνησε κάρη κακὰ βυσσοδομεύων (Subj. Odysseus).

Weiter: Hat κακὰ ἔργα in den Stellen I 595, Φ 19 und π 380 tadelnden Sinn oder ist es hier ethisch indifferent? Ueber Φ 19 ist schon oben gesprochen worden. π 380 f. sagt Antinoos mit Beziehung auf den mißglückten Anschlag gegen Telemach:

οἳ (die Ithakesier) δ' οὐκ αἰνήσουσιν ἀκούοντες κακὰ ἔργα.
μή τι κακὸν ῥέξωσι καὶ ἡμέας ἐξελάσωσι.

κακὰ ἔργα heißt, aus dem Sinn der Ithakesier herausgesprochen, „schlechte Taten". Das folgende κακὸν ῥέζειν ist von begründeter Wiedervergeltung gesagt. War sich der Dichter wohl bewußt, daß er κακός hier unmittelbar nacheinander in verschiedenem Sinn setzte? Einen ähnlichen raschen Bedeutungswechsel finden wir β 70 ff. und ρ 157 ff. I 595 heißt es von Meleager, der von der feindlichen Plünderung Kunde erhält:

τοῦ δ' ὠρίνετο θυμὸς ἀκούοντος κακὰ ἔργα.

Genau genommen ist, was die Feinde tun, selbstverständliches Kriegsrecht der homerischen Zeit.

Mehrfach ist die Rede von μῦθος κακός, ἔπεα κακά u. ä. (Δ 362 f. E 650. Ψ 492 f. Ω 767. β 304. ω 161). Bedeutet das einfach „harte, feindselige Worte", oder mit tadelnder Färbung „böse, kränkende Worte"? Ist κακὸς θυμός I 636 f. „unheilvoller" oder „verwerflicher" Zorn. κακὴ βουλή μ 339 „schlechter" oder „verhängnisvoller" Ratschluß. κακὸς νόος ν 229 „feindselige" oder „böse" Gesinnung, φύζα κακή ξ 269 „unheilvolle" oder „schmähliche" Flucht? κακὸν oder κακὰ φρονεῖν ist meist ohne Tadel gesagt und also zu übersetzen: auf

Unheil sinnen (K 486. M 67. Π 373. 783. X 264. 320. υ 5). Sollen wir die Wendung κ 317. ρ 596. σ 232, wo nach dem Zusammenhang ein Tadel darin liegen könnte, mit „auf Böses sinnen“ wiedergeben?

Vielfach zweifelhaft ist auch die Erklärung des unpersönlichen κακόν ἐστιν. Sicher nicht ethisch zu fassen ist es α 392 und β 132. Sicher ethisch gemeint ist es Σ 128 und υ 218. Ueber die andern Stellen läßt sich streiten. I 601 f. sagt Nestor zu Achill:

κάκιον δέ κεν εἴη
νηυσὶν καιομένῃσιν ἀμυνέμεν.

Die Lesart χαλεπόν, von Nauck in den Text genommen, ist wohl erleichternde und erklärende Verbesserung des ursprünglichen κάκιον. Ob letzteres mit χαλεπόν richtig erklärt wird, ist fraglich. Nestor zieht hier aus der vorhergehenden Beispielerzählung die Folgerung für Achill. In dieser Erzählung wird aber nicht gesagt, daß es für Meleager schließlich schwierig oder unmöglich gewesen sei, Hilfe zu bringen. Die Pointe ist vielmehr: Er hat zuletzt Hilfe gebracht, ohne dafür Dank, Ehre, Geschenke zu ernten. Darnach hat κάκιον eher die Bedeutung: weniger rätlich, weniger vorteilhaft. Eine Parallele zu diesem Gebrauch von κάκιόν oder κακόν ἐστιν läßt sich allerdings aus Homer nicht beibringen; die Stelle bleibt auffallend. Vielleicht ist dieses κάκιόν ἐστιν hier gebildet nach Analogie des häufigeren ἄμεινόν ἐστιν, als negatives Gegenstück zu diesem. Ethischen Gehalt erhält κάκιον bei dieser Erklärung nicht. Λ 404 f. sagt Odysseus, der als letzter Vorkämpfer der Griechen noch das Feld behauptet:

μέγα μὲν κακόν, αἴ κε φέβωμαι
πληθὺν ταρβήσας.

Wir können erklären: Es ist gar schlimm, wenn ich fliehe (und die Schlacht damit ganz verloren geht), oder: Es ist eine große Schande, wenn .... Beide Erklärungen passen in den Zusammenhang.

ο 72 f.: ἶσόν τοι κακόν ἐσθ᾽, ὅς τ᾽ οὐκ ἐθέλοντα νέεσθαι
ξεῖνον ἐποτρύνει καὶ ὃς ἐσσύμενον κατερύκει.

Die Erklärung: „es ist ebenso ein Unrecht“ paßt zwar zum ersten, aber weniger zum zweiten Glied. Besser ist die Uebersetzung „es ist ebenso lästig oder unangenehm“.

δ 837 = λ 464: κακὸν δ᾽ ἀνεμώλια βάζειν.

Damit soll wohl eher gesagt werden, daß solches Geschwätz unziemlich, als, daß es von üblen Folgen ist. Umgekehrt wird in der Stelle σ 174 (= τ 120): „κάκιον πενθήμεναι ἄκριτον αἰεί“ die maßlose Trauer nicht gerade als unziemlich, sondern vielmehr als unfruchtbar und selbstquälerisch bezeichnet sein.

Endlich bleibt noch das Adverb κακῶς. Auch dieses wird natürlich mehrfach ethisch indifferent gebraucht. Einen sittlichen Vorwurf spricht es deutlich aus β 266 = δ 766. ρ 394. χ 27. ψ 56. Bei zwei Stellen ist die Deutung unsicher. Heißt κακῶς φρονεῖν σ 168 „feindselig gesinnt sein" oder „schlecht gesinnt sein"? A 25 heißt es von Agamemnon:

ἀλλὰ κακῶς ἀφίει.

Objekt ist der Priester. Enthält hier κακῶς ein abfälliges Urteil über das Verhalten Agamemnons? Wahrscheinlicher ist mir, daß dieses κακῶς ἀφιέναι genau so gemeint ist wie unser „übel abfahren lassen", das an sich durchaus keinen Tadel für das handelnde Subjekt enthält (man vergl. auch E 164).

Fassen wir das Ergebnis zusammen: Auch κακός gehört, von Personen gebraucht, in denselben Vorstellungskreis wie ἀγαθός und ἐσθλός. Das Ideal des Helden aus adligem Blut liegt auch diesem negativen Begriff zugrunde. Eine ethische Vertiefung ist bei κακός beinahe ebenso selten zu beobachten wie bei ἀγαθός und ἐσθλός. Bei der Verbindung mit Sachbezeichnungen und im substantivierten Neutrum dagegen findet sich κακός schon sehr häufig, in der Odyssee mehr als in der Ilias, als Träger eines ethischen Werturteils, viel häufiger als die positiven Ausdrücke ἀγαθός und ἐσθλός. Dabei darf aber nicht verschwiegen werden — in den Wörterbüchern kann dies nicht deutlich zum Ausdruck kommen —, daß die Grenzen zwischen dem ethischen Gebrauch von κακός als Bezeichnung des Bösen und dem ethisch indifferenten als Bezeichnung des Uebels vielfach fließende sind. Diese Unklarheit in der Terminologie ist psychologisch wohl verständlich: Erlittener Schaden ist für den leidenden Teil immer etwas, was nicht sein sollte, was ihn mit Unwillen und Entrüstung gegen den Urheber der Schädigung erfüllt. Dadurch ist es für das menschliche Bewußtsein erschwert, zu einer klaren Scheidung zwischen rechtlich und widerrechtlich zugefügtem Schaden zu kommen.

Noch bleiben die Derivate von κακός. Die verschiedenen Bedeutungen von κακότης entsprechen genau dem verschiedenem Gebrauch von κακός. In der größeren Zahl von Stellen bedeutet κακότης „Unglück, Bedrängnis". Von dem Verhalten einer Person gebraucht bezeichnet es B 368 die Schwächlichkeit und Feigheit (ἀνδρῶν κακότητι καὶ ἀφραδίῃ πολέμοιο), Γ 366 und N 108 [1]) die moralische Ver-

1) In dem Zusammenhang, in dem der Vers jetzt steht, müssen wir κακότης auf den frevelhaften Uebermut, mit dem Agamemnon den Streit mit Achill heraufbeschworen hat, beziehen. Doch ist es möglich, daß der Vers ursprünglich nicht so gemeint war. Es ist fraglich, ob uns die Rede Kalchas-Poseidons in ihrer ursprünglichen Gestalt überliefert ist (vergl. HA. zu N 95 ff.).

werflichkeit. O 721 und ω 455 gehören eher mit B 368 zusammen. In beiden Stellen handelt es sich nicht eigentlich um Schlechtigkeit, um bösen Willen. O 721 können wir etwa mit „Aengstlichkeit", ω 455 „Schwachheit, Energielosigkeit" übersetzen. Auffallend ist, daß κακότης in der Odyssee sich nicht häufiger in ethischem Sinn findet. Abgesehen von ω 455 kommt es noch 17mal vor, immer = miseria. Es wäre oft Gelegenheit gewesen, von der κακότης der Freier zu reden.

κακόω, zu κακόν = miseria gehörig, ist immer ethisch indifferent. κακίζομαι findet sich nur einmal, Ω 214, in der Bedeutung „sich feig benehmen". Uebrigens werden die Verse 214—216 beanstandet (vergl. HA.), da sie nach dem leidenschaftlichen Ausbruch der vorhergehenden Verse einen sehr matten Abschluß bilden.

Einen sittlichen Vorwurf enthalten die Komposita κακότεχνος, κακοφραδής, κακομήχανος, κακοεργός, κακοεργίη, κακοῤῥαφίη. Die ethische Färbung dieser Ausdrücke beruht aber weniger auf dem ersten Bestandteil κακός, dem auch hier die oben besprochene Zweideutigkeit anhaftet[1]), sondern darauf, daß die Vorstellung des Unheilstiftens in die Form des Adjektivs oder Substantivs gekleidet ist und das Unheilstiften damit als dauernde Neigung oder Beschäftigung gedacht wird.

Im Anschluß an ἀγαθός, ἐσθλός und κακός sind auch die dem Sinne nach zu ihnen gehörigen, von anderem Stamm gebildeten Steigerungsformen zu behandeln.

ἀρείων, ἄριστος bezeichnet, von Personen gebraucht, fast immer die Tapferkeit und Kriegstüchtigkeit, natürlich auch gelegentlich die bei anderen Anlässen sich erweisende körperliche Kraft und Gewandtheit (z. B. ϑ 36). Daneben geht ἄριστος — bei ἀρείων findet sich dafür, wohl zufällig, kein sicherer Beleg — in die Bedeutung „von vornehmster Abstammung" über. Vielleicht wird bei ἄριστος auch gelegentlich an den Reichtum (β 51) oder an die Macht (A 91) gedacht sein, die mit der hohen Abstammung verbunden sind. Häufig wird Zeus als ἄριστος, als der mächtigste unter den Göttern bezeichnet. Von Frauen gebraucht (I 638) wird ἄριστος auf die Schönheit und Kunstfertigkeit gehen. Daß bei ἄριστος hin und wieder auch an die Klugheit, die zweite Haupttugend des homerischen Helden gedacht wird, ist wohl möglich. Eine Stelle, die deutlich darauf hinweisen würde, habe ich nicht gefunden. Mit Bezug auf ethisches Verhalten

1) Man vergleiche z. B. zu κακοῤῥαφίη die Stellen Σ 367 und γ 118; in beiden ist κακὰ ῥάπτειν ohne eine Spur von Tadel gebraucht.

wird ἀρείων oder ἄριστος nie einer Person beigelegt. Höchstens sind zwei Stellen anzuführen, wo der Sinn ein so allgemeiner ist, daß an das Ethische mit gedacht sein kann.

υ 132 f. sagt Telemach von seiner Mutter:

ἐμπλήγδην ἕτερόν γε τίει μερόπων ἀνθρώπων
χείρονα, τὸν δέ τ' ἀρείον' ἀτιμήσασ' ἀποπέμπει.

In anderem Zusammenhang ist von betrügerischen Landstreichern die Rede, die Penelope beschwatzen. Wir können deshalb bei ἀρείων auch an den Charakter denken. Allerdings hat Telemach speziell seinen Vater im Auge. Wenn uns ἀρείων als Attribut des Odysseus begegnete, würden wir an anderes als an das sittliche Verhalten denken.

ο 24 f. erhält Telemach den Rat, das Hauswesen zu übergeben δμῳάων ἥ τίς τοι ἀρίστη φαίνεται εἶναι. ἀρίστη kann hier neben der geschäftlichen Tüchtigkeit auch die Treue und Zuverlässigkeit bezeichnen.

In der Verbindung mit S a c h b e z e i c h n u n g e n erhalten ἀρείων und ἄριστος nie ethische Bedeutung. Die Wendungen ἄ ρ ε ι ό ν ἐ σ τ ι ν, ἄ ρ ι σ τ ό ν ἐ σ τ ι ν oder ἄριστα γίγνεται fällen ein Urteil nicht vom Gesichtspunkt des sittlichen Wertes, sondern von dem der Zweckmäßigkeit und Nützlichkeit. Nur I 314 kann man etwa eine ethische Färbung finden, wo Achill die Rechtfertigung seiner Unversöhnlichkeit einleitet mit den Worten: αὐτὰρ ἐγὼν ἐρέω, ὥς μοι δοκεῖ εἶναι ἄριστα. Dagegen ist in der Stelle ζ 182, die man vielleicht auch anführen möchte, eine ethische Deutung nicht am Platz. Odysseus sagt hier zu Nausikaa (181 ff.):

καὶ ὁμοφροσύνην ὀπάσειαν (sc. θεοί)
ἐσθλήν· οὐ μὲν γὰρ τοῦ γε κρεῖσσον καὶ ἄρειον,
ἢ ὅθ' ὁμοφρονέοντε . . . .

Dem Sinne genügt es vollkommen, wenn wir übersetzen: Es gibt nichts Wertvolleres und Erfreulicheres. Odysseus ermahnt ja auch nicht zur Eintracht, sondern wünscht diese Nausikaa als Gabe der Götter (vergl. auch T 56).

Auch abgesehen von den eben besprochenen Wendungen hat das Neutrum von ἄριστος keine ethische Bedeutung. Z 56 und B 274 kann vielleicht zweifelhaft sein. Z 56 sagt Agamemnon zu Menelaos:

ἦ σοὶ ἄριστα πεποίηται κατὰ οἶκον
πρὸς Τρώων.

Der Dativ σοί weist darauf hin, daß wir ἄριστα mit „recht Erfreuliches, recht Erwünschtes“ wiederzugeben haben. B 274 wird über Odysseus mit Bezug auf die Züchtigung des Thersites gesagt:

νῦν δὲ τόδε μέγ' ἄριστον ἐν 'Αργείοισιν ἔρεξεν.

Wir werden den Sinn treffen, wenn wir übersetzen: Das ist sein bester Streich. Darum, ob Odysseus das moralische Recht zu seinem Vorgehen gehabt hat, handelt es sich hier nicht.

Nur ganz vereinzelte Stellen finden sich also, in denen ἀρείων-ἄριστος möglicherweise ins Ethische hinüberspielt. Sie dürfen nicht einfach unterschlagen werden. Im ganzen gilt doch: ἀρείων und ἄριστος gehören nicht zu den ethischen Termini.

Der Bedeutung von ἄριστος entspricht die von ἀ ρ ι σ τ ε ύ ε ι ν und ἀ ρ ι σ τ ε ύ ς. ἀριστεύειν ohne nähere Bestimmung gebraucht, geht auf die kriegerische Tüchtigkeit. Nur δ 652, der einzigen Odysseestelle, in der sich das Verbum findet, ist der Sinn ein allgemeinerer, aber auch kein ethischer. Näher bestimmt wird ἀριστεύειν einmal durch βουλῇ, sonst immer durch μάχεσθαι oder μάχῃ. ἀριστῆες bezeichnet die Tapfersten und Adligsten. Je nach dem Zusammenhang tritt bald die eine, bald die andere Bedeutung in den Vordergrund. Von einer ethischen Färbung ist nie etwas zu finden.

ἀ μ ε ί ν ω ν. Von P e r s o n e n gebraucht bezieht sich ἀμείνων auf die Tapferkeit und körperliche Tüchtigkeit. Zuweilen heißt es ganz allgemein: brauchbarer, tüchtiger (η 51. Ψ 315). An Rang und Abkunft ist vielleicht Ψ 479 und 605 mit gedacht. Eine ethische Vertiefung des Begriffs finden wir nur Z 350 f. Helena sagt hier zu Paris:

> ἀνδρὸς ἔπειτ' ὤφελλον ἀμείνονος εἶναι ἄκοιτις,
> ὃς ᾔδη νέμεσίν τε καὶ αἴσχεα πόλλ' ἀνθρώπων.

Die hier vorliegende Erweiterung des Begriffs ist wohl verständlich: Von dem Tapferen erwartet man empfindliches Ehrgefühl.

Wo ἀμείνων n i c h t v o n P e r s o n e n gebraucht ist, bedeutet es: nützlicher, förderlicher, zuträglicher u. ä. So bezieht sich z. B. μῆτις ἀμείνων oder νόος ἀμείνων (z. B. Ξ 107. O 509. I 104. 423) nicht auf die ethische Qualität, sondern auf die Zweckmäßigkeit des gegebenen Rats. Das unpersönliche ἄμεινόν ἐστιν bedeutet ebenfalls: es ist vorteilhafter (so A 274. Λ 469. χ 104). Stellen, an denen eine ethische Beziehung in Frage kommen kann, sind folgende: α 376 ff. sagt Telemach zu den Freiern:

> εἰ δ' ὔμιν δοκέει τόδε λωίτερον καὶ ἄμεινον
> ἔμμεναι, ἀνδρὸς ἑνὸς βίοτον νήποινον ὀλέσθαι,
> κείρετ' . . . .

Da sehr häufig bei Homer eine Vorstellung durch zwei synonyme Worte breiter und nachdrücklicher zum Ausdruck gebracht wird, so sind wir hier nicht genötigt, ἄμεινον im Unterschied von λωίτερον einen ethischen Gehalt zu geben. Auch die Wendung des Gedankens

im abhängigen Infinitiv, ὀλέσθαι und nicht etwa κατέδειν, legt eine ethische Auffassung nicht nahe.

Ω 52 f. sagt Apollo über Achill, der die Leiche Hektors schändet:

οὐ μήν οἱ τό γε κάλλιον οὐδέ τ' ἄμεινον·
μὴ ἀγαθῷ περ ἐόντι νεμεσσηθείομεν . . . .

An sich könnte man das eben zu der letzten Stelle Gesagte hier anwenden und ἄμεινον neben κάλλιον ethisch verstehen. Aber wegen der unmittelbar angefügten Drohung fassen wir ἄμεινον doch besser als Ueberleitung zu dieser Drohung: „Das ist nicht schön und auch nicht klug von ihm: daß wir nur nicht . . . .". Ueber die Stellen I 256, η 310 = ο 71 und ξ 466 ist zu sagen, daß die gewöhnliche Bedeutung „ratsamer" u. ä. dem Sinn vollkommen genügt und darum dem sonstigen Sprachgebrauch entsprechend, vorzuziehen ist. Daß an sich eine ethische Erklärung an diesen Stellen möglich ist, muß zugegeben werden.

Bei λωίων, λωίτερος und βέλτερος kommt eine ethische Deutung an keiner Stelle in Frage. λώιόν, λωίτερόν, βέλτερόν ἐστιν bedeutet: es ist vorteilhafter, nützlicher u. ä.

κρείσσων, κάρτιστος geht auf die körperliche Ueberlegenheit, zuweilen auch auf die Macht (so A 80). κρεῖσσόν, κάρτιστόν ἐστιν (ζ 182 und μ 120) hat denselben Sinn wie λώιόν ἐστιν.

Ganz entsprechend bezeichnen φέρτερος, φέρτατος die größere Stärke (A 581) und Kriegstüchtigkeit (B 769), daneben auch die größere Macht (Θ 144) oder den höheren Rang (A 186), nie die größere sittliche Vortrefflichkeit. φέρτερόν ἐστιν (A 169) ist synonym mit λώιόν ἐστιν usw. φέριστος ist einmal = φέρτατος gebraucht (I 110). Sonst begegnet es nur im Vokativ als formelhafte Anrede.

χέρης, χείρων, χειρότερος, χερείων, χερειότερος entsprechen in malam partem ganz den eben aufgeführten lobenden Ausdrücken. Sie beziehen sich auf die körperliche, insbesondere kriegerische Tüchtigkeit, weiter auch auf Rang und Herkunft (A 80. P 149. ο 324) [1]. Einzelne Stellen sind auch hier zu nennen, wo der Sinn ein so allgemeiner ist, daß man nicht unbedingt behaupten darf, an das Ethische sei nicht mit gedacht: O 641. υ 82. 133. O 641 ff.

1) Für sich allein steht die Stelle θ 585. Hier vertritt χερείων einen Relationsbegriff, bedeutet nicht eigentlich „von geringerer Qualität"; sondern „weniger geschätzt".

Vielleicht dürfen wir, worauf mich Herr Prof. W. Schmid aufmerksam macht, einen etymologischen Zusammenhang zwischen χέρης, χείρων usw. und χείρ annehmen: χέρης der mit den Händen Arbeitende im Gegensatz zum Adligen. Man vergleiche ο 324, dann das herodoteische χειρῶναξ, und zu diesem letzteren Begriff die Bemerkung der Scholia Townley. zu H 435.

beachte man übrigens die Einzelausführung des entgegengesetzten „ἀμείνων παντοίας ἀρετάς“. Zu υ 133 vergleiche man, was über diese Stelle bei ἀρείων bemerkt worden ist. Entschieden ethisch ist χέρης υ 309 f. gebraucht (= σ 228 f.):

ἤδη γὰρ νοέω καὶ οἶδα ἕκαστα,
ἐσθλά τε καὶ τὰ χέρεια.

Dabei ist aber darauf hinzuweisen, daß χέρης ja keine Komparativform ist und nur seiner Bedeutung wegen eine Komparativform vertreten kann (so Δ 400. ξ 176). Ob es hier neben ἐσθλά als Komparativ empfunden wurde, ist fraglich. Nicht sicher zu erweisen ist die ethische Bedeutung in der Stelle A 575 f. Hier sagt Hephäst angesichts des Streites zwischen Zeus und Hera:

οὐδέ τι δαιτὸς
ἐσθλῆς ἔσσεται ἦδος, ἐπεὶ τὰ χερείονα νικᾷ.

H. übersetzt „das Gemeine“. Möglich ist aber auch die Erklärung „das Unerfreuliche, Unerquickliche“ (vergl. ρ 176). Bei der Uebersetzung, die H. gibt, klingen die Worte Hephästs doch etwas scharf.

Die von κακός gebildeten Steigerungsformen sind oben schon besprochen worden. Ethische Bedeutung haben sie an keiner Stelle.

Ueber ἀρετή ist schon eine eingehende Monographie vorhanden: J. Ludwig, Quae fuerit vocis ἀρετή vis ac natura ante Demosthenis exitum. Dissert. Leipzig 1906. Doch kann der Vollständigkeit wegen auf eine kurze Behandlung des Wortes an dieser Stelle nicht verzichtet werden. Was die ursprüngliche Bedeutung von ἀρετή ist, wie wir das Wort genau wörtlich zu übersetzen haben, steht nicht sicher fest. Als wahrscheinlichste Etymologie gilt gegenwärtig die, welche das Wort mit ἀρέσκω und ἄριστος verbindet (vergl. Boisacq zu ἀρείων und ἀρέσκω). Nitzsch (zu γ 57 ff.) erklärt ἀρετή auf Grund dieser Etymologie mit „den Menschen ein Wohlgefallen“. Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt Ludwig durch Herausstellung des Gemeinsamen in den mancherlei Anwendungsweisen des Wortes; nach ihm ist der eigentliche Sinn von ἀρετή „das was Achtung bringt“ (a. a. O. S. 38). Danach ist ἀρετή also schon von Hause aus nicht Bezeichnung eines bestimmten Vorzugs, wie ἀγαθός, sondern eine ganz allgemeine, auf Vorzüge jeder Art passende Bezeichnung, genauer ein Relationsbegriff, der die guten Eigenschaften nach dem von ihnen hervorgerufenen angenehmen Eindruck benennt. Von dieser Grundbedeutung aus ist es auch leicht erklärlich, daß ἀρετή gelegentlich nicht die lobenswerte Eigenschaft selbst, sondern abstrakt das auf ihr beruhende Ansehen bezeichnet. Für unsere Untersuchung ist gerade ein so allgemeiner

Begriff interessant. An was denkt die homerische Zeit in erster Linie, wenn sie von ἀρετή spricht?

Die ἀρετή wird vor allem gerühmt am Krieger und am Agonisten (Θ 535. Λ 90. 763. Ν 237. 275. 277. Υ 242. Ψ 571. ϑ 237. 239. φ 187. χ 244. ω 515)[1]. Hier bezeichnet ἀρετή sowohl die Tapferkeit und Entschlossenheit als die Kraft und Gewandtheit. Bald läßt der Zusammenhang die eine, bald die andere Seite mehr hervortreten. Man vergleiche, was oben über das Verhältnis von Tapferkeit und Kriegstüchtigkeit gesagt worden ist. Die ἀρετή im Sinne von körperlicher Tüchtigkeit wird auch gelegentlich in mehrere ἀρεταί zerlegt. So steht Χ 268 „παντοίη ἀρετή“ von den verschiedenen Seiten der kriegerischen Ausbildung, so ist Υ 411 speziell von ποδῶν ἀρετή die Rede. Ο 641 f. werden als ἀρεταί nebeneinander Schnellfüßigkeit und Kriegstüchtigkeit genannt. Hier dürfen wir auch Ψ 374 und 276 anfügen, wo von der ἀρετή von Pferden die Rede ist. Von Frauen gebraucht wird ἀρετή σ 251 und τ 124 auf die Schönheit bezogen.

Auf Vorzüge des Intellekts soll sich ἀρετή nach Ludwig (S. 43) nie beziehen. In diesem Punkt kann ich nicht zustimmen. Streiten kann man über O 641 ff.:

τοῦ γένετ᾽ ἐκ πατρὸς πολὺ χείρονος υἱὸς ἀμείνων
παντοίας ἀρετάς, ἠμὲν πόδας ἠδὲ μάχεσθαι,
καὶ νόον ἐν πρώτοισι Μυκηναίων ἐτέτυκτο.

Ludwig meint (S. 10), die ἀρεταί seien hier dem, was über den νόος gerühmt, entgegengesetzt. Aber es ist wohl möglich, daß der Dichter καὶ νόον usw. auch noch zu den παντοῖαι ἀρεταί gerechnet wissen will. Der Wechsel der Konstruktion ist kein Beweis dagegen.

1) Bei der Stelle φ 187 bestreitet Ludwig, daß die Worte ἀρετῇ δ' ἔσαν ἔξοχ᾽ ἄριστοι mit Bezug auf die eben stattfindende Bogenprobe die körperliche Kraft und Gewandtheit bezeichnen. ἀρετή soll hier ganz allgemein gebraucht sein (a. a. O. S. 33). Aber man beachte den Zusammenhang: Nacheinander versuchen sich die Freier, alle umsonst. Jetzt sind noch Antinoos und Eurymachos übrig, sie die gewandtesten und kräftigsten unter den Freiern. So erklärt steigern die Worte ἀρετῇ δ' ἔσαν. die Spannung in wirkungsvoller Weise. Das folgende Zwischenstück (φ 188 ff.) läßt diese Spannung anhalten, bis dann mit V. 245 der Faden wieder aufgenommen wird. Die Begründung Ludwigs: „tales principum laudes ad id quod modo agitur non pertinent“ ist in ihrer Allgemeinheit nicht stichhaltig (man vergl. χ 244). C. übersetzt: Denn an Vornehmheit waren sie die ersten. Aber als die Vornehmsten können sie doch eher beanspruchen, zuerst die Lösung der Preisaufgabe versuchen zu dürfen. δ 629 finden wir denselben Vers wie φ 187. Hier müssen wir uns mit dem allgemeinen Sinn „Tüchtigkeit“ begnügen. Auf die Erklärung von φ 187 darf dies bei der kritischen Wertung, den dieser Teil der Telemachie erfährt, nicht zurückwirken.

Auch ist die Zweiteilung ἠμὲν πόδας ἠδὲ μάχεσθαι eine etwas dürftige Ausführung zu παντοῖαι ἀρεταί. Noch zweifelhafter ist die Deutung, die Ludwig der Stelle μ 211 f. gibt. Da sagt Odysseus mit Bezug auf das Abenteuer bei dem Kyklopen:

ἀλλὰ καὶ ἔνθεν ἐμῇ ἀρετῇ βουλῇ τε νόῳ τε
ἐκφύγομεν.

Auch hier werden nach Ludwig die Vorzüge des Intellekts ausdrücklich nicht zur ἀρετή gerechnet (S. 10). Er betrachtet also ἀρετῇ βουλῇ τε νόῳ τε als drei syntaktisch völlig gleichwertig aneinandergereihte Glieder. Aber ebensogut können wir βουλῇ τε νόῳ τε als Apposition zu ἀρετῇ fassen, wie sich ja solche durch τε-τε gegliederte Appositionen bei Homer häufig finden (vergl. γ 274. ι 222/23. ι 238/39. λ 262. Auch vergleiche man, wie Ludwig selbst S. 24 die Stelle σ 251 erklärt)[1]). Bei dieser Auffassung bildet ἐμῇ ἀρετῇ . . . νόῳ τε einen Gegensatz zu κρατερῆφι βίηφιν (V. 210), ganz entsprechend dem wirklichen Verlauf des Abenteuers, der ein Sieg der Klugkeit über die rohe Gewalt war. Endlich ist noch auf σ 205, δ 725 und 815 hinzuweisen, wo von der παντοίη ἀρετή (resp. παντοῖαι ἀρεταί) des Odysseus die Rede ist. Wer wird hier nicht auch an die unübertroffene Schlauheit des Odysseus denken?[2]) Ja man kann sagen: Es wäre nach dem ganzen Geist der Odyssee auffallend, wenn ἀρετή nie mit mit Beziehung auf den Intellekt gesetzt wäre.

Auf das sittliche Verhalten (jetzt abgesehen von der Tapferkeit) bezieht sich ἀρετή in den Stellen ξ 402. ρ 322. ω 193. ω 197. Es sind also nur Odysseestellen, darunter zwei sicher ganz junge.

Endlich bleiben noch mehrere Stellen, in denen ἀρετή in allgemeinem Sinne steht, in denen aus dem Zusammenhang keine engere Bestimmung des Begriffs möglich ist, wohl auch der Dichter selbst

1) Daß die Erklärung Ludwigs sprachlich unmöglich ist, möchte ich nicht behaupten, ohne den ganzen homerischen Sprachgebrauch geprüft zu haben. Ebeling führt kein Beispiel an, bei dem doppeltes τε drei Glieder miteinander verbinden würde. Bäumlein (Untersuch. über d. griech. Partikeln, S. 218) weist auf φ 84 hin:

Ἀντίνοος δ' ἐνένιπεν ἔπος τ' ἔφατ' ἔκ τ' ὀνόμαζεν,

will aber nicht entscheiden, ob hier drei Glieder aneinandergereiht sind, oder ob die beiden letzten Verben erklärende Apposition zum ersten sind. Jedenfalls ist dieses Beispiel, bei dem es sich um ganze Sätze handelt, nicht ganz gleichartig mit dem unsrigen.

2) Vielleicht ist auch ξ 212 f. hieherzuziehen:

εἵνεκ' ἐμῆς ἀρετῆς, ἐπεὶ οὐκ ἀποφώλιος ἦα
οὐδὲ φυγοπτόλεμος.

οὐκ ἀποφώλιος könnte sich neben φυγοπτόλεμος auf den Intellekt beziehen. Man vergleiche die Bedeutung von οὐκ ἀποφώλια εἰδώς ε 182.

nicht etwas Bestimmtes ausschließlich im Auge gehabt hat: I 498. Ξ 118. Ψ 578. β 206. δ 629. ϑ 244. ν 45. σ 133. Man vergleiche hier auch noch einmal die oben genannten Stellen, wo von παντοίη ἀρετή oder παντοῖαι ἀρεταί ohne nähere Ausführung die Rede ist (σ 205. δ 725. 815). Eine speziell ethische Bedeutung ist für keine dieser Stellen wahrscheinlich zu machen. Wenn z. B. die Freier β 206 von der ἀρετή Penelopes sprechen, so denken sie gewiß nicht an deren sittliche Vortrefflichkeit, wie sie ω 193 gerühmt ist. ν 45 und σ 133 ist bei ἀρετή nach dem Zusammenhang wohl auch mit an das materielle Wohlergehen zu denken. Und ebenso scheint ἀρετᾶν τ 114 gemeint zu sein. Auch ϑ 329 werden wir dem Zusammenhang am besten gerecht, wenn wir mit Nitzsch (a. a. O.) erklären: nicht gedeihen schlechte Taten [1]).

Der Begriff ἀρετή ist also ein ethischer Terminus wesentlich nur, soweit das Merkmal der Tapferkeit in denselben eingeschlossen ist. Nur in wenigen Odysseestellen ist seine Bedeutung ethisch vertieft.

3. Kapitel.

Zusammenfassung der Ergebnisse.

Wie in Sprache, Versbau und Mythus, so bieten die homerischen Gedichte auch hinsichtlich der ethischen Terminologie im großen ganzen ein einheitliches Bild. Es ist keine Vergewaltigung des Stoffes, wenn wir zunächst die charakteristischen Züge dieses einheitlichen Bildes herausstellen und erst in zweiter Linie fragen, ob sich innerhalb der homerischen Epen bedeutsame Unterschiede in der ethischen Terminologie aufweisen lassen.

Was zunächst die Ausdrücke für einzelne Vorzüge und

1) ϑ 329 erklärt Ludwig ἀρετᾶν mit „honorem parare" (a. a. O. S. 17). Aber damit erlaubt er sich eine wesentliche Bedeutungsverschiebung, wie man sofort erkennt, wenn man diese Erklärung auf τ 114 anwenden will. Die Deutung aber, die er zuerst einige Zeilen weiter oben für ἀρετᾶν gibt: „habere honorifici aliquid" — so erklärt wäre ἀρετᾶν hier ein ethischer Terminus — wird der besonderen Situation von ϑ 329 nicht gerecht: Nicht darüber wollen die Götter ein Urteil abgeben, ob das Verhalten der Ertappten an sich ehrenvoll ist oder Anerkennung verdient. Darüber haben sie selbst verschiedene Meinungen (vergl. ϑ 339 ff.). Sondern sie konstatieren nur angesichts der peinlichen Lage, in welche sich die Uebeltäter gebracht haben, daß kein Glück auf schlechten Taten ruht, wie dies in diesem Fall besonders deutlich ist, wo der schnelle Ares von dem plumpen Hephäst gefangen worden ist.

Fehler betrifft, so sind diese noch *sehr wenig zahlreich*. Ein aus ihnen zusammengestellter Katalog der Tugenden und Laster würde noch sehr dürftig ausfallen. Dies erklärt sich natürlich zum großen Teil daraus, daß wir es mit erzählenden Epen zu tun haben, die unmöglich an ethischen Termini so viel bieten können, als etwa ein Lehrgedicht. Wir dürfen aber auch vermuten, daß die homerische Zeit überhaupt über einen verhältnismäßig kleinen Vorrat solcher Begriffe verfügt hat. So vorsichtig wir über die für uns in Dunkel gehüllte vorhomerische Zeit urteilen müssen, so können wir doch so viel feststellen: Was uns heute die griechische Literaturgeschichte an Produkten der ethischen Reflexion, der wissenschaftlichen wie der mehr populären, bietet, ist jünger als die homerischen Epen. Solange aber die ethische Reflexion noch nicht lebendig ist, bleibt auch die ethische Begriffsbildung in den Anfängen stehen. W. Wundt (Ethik[4] I, S. 29/30) zeigt an Beispielen aus der deutschen Sprache, daß viele sittliche Termini, die jetzt in allen Literaturgattungen unbedenklich gebraucht werden, erstmals in der ethischen Fachliteratur geprägt worden sind. Abgesehen von diesen allgemeinen Gründen sind die Lücken in dem homerischen Tugend- und Lasterkatalog teilweise auch, wie dies bei der Einzelausführung bemerkt worden ist, auf den besonderen Inhalt der ethischen Gedankenwelt Homers zurückzuführen. Den Begriff des „Mords“ kennt diese gewalttätige, leidenschaftliche Zeit noch nicht. Sinnliche Ausschweifungen und damit natürlich auch ihr Gegenstück, Mäßigkeit und Selbstzucht, spielen für die jugendfrischen Menschen Homers, die einer natürlichen, frohen Sinnlichkeit huldigen, keine Rolle. Die Tugenden der Wahrhaftigkeit und Ehrlichkeit weiß nicht zu schätzen, wer Schlauheit und Licht so über alles stellt, wie der Dichter der Odyssee.

Was von den Ausdrücken für einzelne Vorzüge und Fehler gilt, gilt auch für die *allgemeineren ethischen Begriffe*. Bei genauerer Sichtung des Stellenmaterials *schwindet ihre Zahl* sehr *zusammen*. Zur Erklärung ist wie oben auf die Dichtungsgattung hinzuweisen, mit der wir es zu tun haben, und auf die Tatsache, daß die homerischen Gedichte in einer Zeit verfaßt sind, in der sich die ethische Reflexion, wenigstens so weit wir heute sehen können, noch nicht literarisch betätigt hat. Gerade die allgemeinsten ethischen Begriffe, die umfassendsten Ausdrücke, welche das Sittliche und das Unsittliche als solches und in bewußtem Gegensatz zu anderem, was sonst den Menschen wert oder unwert ist, bezeichnen, werden erst von der ethischen Reflexion geschaffen.

Indes, wie spärlich ethische Termini bei Homer verwendet sind,

wird uns erst recht deutlich, wenn wir ihnen die Fülle von Ausdrücken gegenüberstellen, die es mit außerethischen Werten zu tun haben, welche die Schönheit des Körpers, die Pracht des Aufzugs, den Reichtum des Besitzes, die physische Kraft und Gewandtheit, den Adel der Geburt, glänzende Leistungen des Intellekts, weiter von Ausdrücken, welche das Glück, den Erfolg, den Ruhm feiern. Gerade die geläufigsten Begriffe, die meistgebrauchten, „stehenden" Epitheta beziehen sich nicht oder nur ganz vereinzelt auf die sittliche Qualität des Menschen. Ich erinnere nur an κλέος und κῦδος, ἀμύμων, ἐύς, δῖος, θεῖος u. ä., ἀγαθός, ἐσθλός, κακός (soweit es als Attribut von Personen gebraucht ist), ἀμείνων, χείρων usf., ἀρετή. Die unter diesen Ausdrücken, welche nur insofern eine Beziehung auf das Sittliche haben, als sie neben der Tüchtigkeit des Körpers und dem Adel der Geburt auch die Tapferkeit bezeichnen, können doch nur in beschränktem Sinn als ethische Termini bezeichnet werden.

Man darf also sagen: Das Mannesideal der homerischen Gedichte ist der schöne, kräftige, mutvolle, kluge und redegewandte Held aus begütertem adligem Hause, dem — das gehört mit zum Ideal — Glück und Ruhm beschieden ist. Das ist ein Ideal, das im wesentlichen aus Werten zusammengesetzt ist, die nicht in die Sphäre der sittlichen Verantwortlichkeit gehören. Die Empfindung für sittliche Werte fehlt nicht ganz, aber diese Werte kommen erst in zweiter Linie, sie sind nicht in das beherrschende Ideal aufgenommen, sondern sind etwas, was daneben auch nicht unberücksichtigt bleiben sollte.

Von einer voll bewußten, reflektierten Scheidung zwischen Sittlichem und Natürlichem ist selbstverständlich keine Rede. Inwieweit dieser Unterschied wenigstens gefühlt wurde, ist schwer, genauer zu bestimmen. Wenn wir feststellen, daß ein lobender oder tadelnder Ausdruck an dieser oder jener Stelle mit Beziehung auf das der sittlichen Verantwortlichkeit unterliegende Verhalten des Menschen gebraucht ist, so ist damit noch lange nicht gesagt, daß der Dichter die Empfindung hatte, hier ein Werturteil von besonderer Art zu fällen. Es fehlt wohl nicht an Begriffen, bei denen mit großer Wahrscheinlichkeit behauptet werden darf, daß sie wirklich als ethische empfunden wurden, ὕβρις, ὑπερφίαλος, ἀθέμιστος, ἀτάσθαλος, ἀλιτρός, αἴσιμος, εὐεργός. Auf der andern Seite aber läßt sich vieles geltend machen, was gegen die Annahme eines kräftig und selbständig entwickelten sittlichen Gefühls spricht. Was die Tapferkeit betrifft, so sind die homerischen Dichter weit entfernt, sie klar als eine „Tugend", eine sittliche Leistung zu fassen. Tapferkeit und physische Tüchtigkeit sind nicht geschieden. Wenn wir oben zwischen Ausdrücken, welche

neben der physischen Kraft und Gewandtheit auch die Tapferkeit, und solchen, welche nur die physische Kraft bezeichnen, zwischen ἄλκιμος und ἴφθιμος, unterschieden haben, so ist das eine Grenzlinie, die für das homerische Bewußtsein wohl nicht bestanden hat. Noch schwerer wiegt, daß Tapferkeit und Adel so eng verknüpft sind, daß erstere als ein Privilegium der vornehmen und begüterten Geschlechter erscheint. Auch kann man darauf hinweisen, daß unter den oben zusammengestellten Wörtern für „mutig“ manche sind, welche den Mut mehr als eine Sache des natürlichen Temperaments, denn als eine sittliche Leistung erscheinen lassen: καρτερόθυμος, κρατερόφρων, μεγάθυμος, μεγαλήτωρ, ὑπέρθυμος, ὑπερμενής. Zu ἐνηής, ἀγανός usw. ist zu bemerken, daß Freundlichkeit, Milde u. ä. auch bei einem wesentlich ästhetisch gerichteten Ideal geschätzt werden kann. Man vergleiche unser deutsches „liebenswürdig“. Eine ausgeprägte sittliche Note erhalten diese Eigenschaften erst, wenn sie über die Grenzen der natürlichen Sympathien hinaus im Gegensatz zu natürlichen Antipathien betätigt werden sollen. Davon ist bei Homer noch wenig zu finden. Man vergl. was oben zu φιλεῖν bemerkt worden ist. Bei den Ausdrücken, welche es mit Unwahrhaftigkeit und Unehrlichkeit zu tun haben, steht der Entwicklung eines lebhaften sittlichen Empfindens im Wege, daß sie meist zwischen lobender oder wenigstens indifferenter und tadelnder Bedeutung schwanken. Es fehlt fast ganz an Wörtern, die immer einen entschiedenen Tadel aussprechen. Noch wichtiger sind für die von uns aufgeworfene Frage die allgemeineren Bezeichnungen des Sittlichen. Die Ausdrücke, welche das Unsittliche unter dem Gesichtspunkt der Mißbilligung vonseiten der andern auffassen, können nicht erweisen, daß ein lebhaftes Gefühl für die Besonderheit des Sittlichen vorhanden ist; denn als tadelnswert können Mängel jeder Art bezeichnet werden. Bei θέμις und δίκη ist hinzuweisen auf die mangelnde Abgrenzung zwischen Recht oder ethisch wertvoller Sitte einerseits und bloßer Gewohnheit andererseits. Sehr zweifelhaft ist, ob bei den ethischen Termini, die dem ästhetischen Gebiet entnommen sind, das Bewußtsein eines andersartigen, übertragenen Gebrauchs deutlich vorhanden war, so wie wir uns der Uebertragung deutlich bewußt sind, wenn wir von „schöner Handlungsweise“ reden. Man denke daran, welche Rolle das Schöne im rein ästhetischen Sinn in dem homerischen Mannesideal spielt. Da konnte das sittlich Schöne und sittlich Häßliche leicht nur als eine Unterabteilung empfunden werden. Aehnliches gilt von den dem intellektuellen Gebiet entnommenen ethischen Termini. Auch die Klugheit als reine Sache des Intellekts ist eine Kardinaltugend der homerischen Zeit. Ob man von ihr die „Ver-

ständigkeit“ im ethischen Sinn schon zu scheiden wußte, ist fraglich. Ganz besonders aber erweist sich eine mangelhafte Entwicklung des ethischen Empfindens in der mehrfach beobachteten Erscheinung, daß Schmach, die dem Menschen von andern angetan wird, mit denselben Ausdrücken bezeichnet wird, wie die Schande, die man durch sittliches Verschulden auf sich lädt. Gleiche Worte beweisen ja allerdings nicht notwendig Gleichheit des damit verknüpften Vorstellungsinhalts. Aber bei der großen Rolle, die der äußere Erfolg, Sieg und Ruhm, in dem Ideal der homerischen Zeit spielt, ist es wohl möglich, daß äußere Erniedrigung ganz ebenso schwer empfunden wurde, wie sittliche Erniedrigung. Was endlich die allgemeinsten Ausdrücke ἀμύμων, ἐύς, ἀγαθός, ἐσθλός, ἀρετή betrifft, so ist bei den ganz vereinzelten Stellen, in denen eine Beziehung auf ethisches Verhalten mehr oder weniger sicher zu erweisen ist, sehr fraglich, ob es sich um bewußt ethischen Gebrauch handelt. Man beachte, wie bei κακός, das in ausgiebigerem Maße in ethischem Sinn verwendet wird, die Grenze zwischen Sittlichem und Natürlichem so vielfach eine fließende ist. Auch das Resultat, das sich bei Zusammenstellung der Steigerungsformen von ἀγαθός und ἐσθλός ergeben hat, ist bezeichnend: Man hat noch wenig Bedürfnis, Personen oder das Verhalten verschiedener Personen nach der sittlichen Beschaffenheit zu vergleichen. Voraussetzung solcher Vergleiche ist nicht nur, daß das Sittliche im allgemeinen eine Rolle im Geistesleben spielt, sondern auch, daß es bis zu einem gewissen Grad in seiner Besonderheit erfaßt ist.

Ein Licht auf die Stellung des Ethischen in der homerischen Gedankenwelt wirft endlich auch die Tatsache, daß die negativen Ausdrücke deutlich überwiegen. Allerdings, soweit es sich um Bezeichnungen für die spezifisch männlichen Tugenden des Muts, der Tapferkeit, der Ausdauer handelt, sind die positiven Termini weit zahlreicher. Aber nun folgt gleich die Menge der Wörter, die Uebermut und Gewalttat bezeichnen. αἴσιμος, κατ' αἶσαν und κατὰ μοῖραν bilden demgegenüber nur ein schwaches Gegengewicht. Darauf, daß die Ausdrücke für „hart, unfreundlich usw.“ etwas zahlreicher sind als die entsprechenden positiven, soll nicht zu viel Wert gelegt werden. Auf das bezeichnende Verhältnis von ἐλεήμων und νηλεής ist oben hingewiesen worden. Den vielen Wörtern, welche Unwahrheit, Hinterlist usf. bezeichnen, steht nur πιστός und an einer Stelle ἀληθής gegenüber. Die zahlreichen Ausdrücke, welche das Unsittliche als das zu Mißbilligende bezeichnen, sind fast ganz ohne positives Gegenstück. Auf dem Gebiet des Rechts und der Sitte muß die Begriffsbildung natürlich mit positiven Begriffen beginnen. Doch

beachte man, daß zu ἀθέμιστος keine positive Adjektivbildung vorhanden ist, und daß δίκαιος, zu dem allerdings noch kein ἄδικος gebildet ist, in der Mehrzahl der Stellen mit Negation verbunden ist. Die Ausdrücke, welche die Gewissensvorgänge zum Ausdruck bringen, αἰδέομαι usf., sind negativ gewendet. Doch kann man ihnen etwa χρή oder ὀφέλλω gegenüberstellen. Freilich bringen diese Wörter das innere Gefühl der Verpflichtung zu sittlichem Handeln nicht so deutlich zum Ausdruck, wie αἰδώς die innere Scheu vor unsittlichem Verhalten. Bei den dem ästhetischen und intellektuellen Gebiet entlehnten Termini halten sich die positiven und negativen etwa die Wage. Daß καλόν ἐστι in ethischem Sinn meist mit Negation verbunden ist, ist oben bemerkt worden. Nun bleiben noch an häufiger gebrauchten negativen Termini ὑπερβασίη, ἀτάσθαλος, ἀλιτεῖν mit seinen Derivaten, ἀίδηλος, σχέτλιος, μέγα ἔργον. Ihnen steht nichts Positives gegenüber. εὐεργής, εὐεργός, εὐεργεσίη ist mit κακότεχνος usw. zusammenzunehmen. Besonders schwer wiegt endlich, daß bei den allgemeinsten Ausdrücken κακός viel häufiger in ethischem Sinn gebraucht ist als ἀγαθός und ἐσθλός. Mag man an der eben aufgestellten Rechnung auch vielleicht dieses oder jenes beanstanden — es lassen sich hier nicht mathematische Gleichungen aufstellen —, so ist doch im ganzen das Ueberwiegen der negativen Termini unverkennbar. Und dieses Resultat wird bestätigt, wenn man einen Versuch macht, aus den ethischen Termini die auszuwählen, welche die stärkste ethische Note haben. Daß dieses Ueberwiegen der tadelnden Ausdrücke etwas den Anfängen gerade der griechischen Ethik Eigentümliches ist, darf man nicht sagen, es fügt sich aber dem übrigen, was als Besonderheit der sittlichen Entwicklung der homerischen Zeit festgestellt worden ist, passend ein. Dem homerischen Ideal, das aus außersittlichen Werten besteht, ist noch kein positives sittliches Ideal an die Seite gestellt. Daß Kraft, Schönheit, Reichtum, Sieg usw. nicht alles ist, was an einem Menschen zu schätzen ist, kommt zuerst auf dem negativen Weg zum Bewußtsein: Ein Held kann mit allen jenen Vorzügen ausgestattet sein und doch eine Art an sich tragen, die mißfällt. An diesem Widerspruch kommt die Besonderheit des Sittlichen zum Bewußtsein; und so werden zuerst tadelnde Ausdrücke gebildet.

Gegenüber diesen gemeinsamen Zügen sind die Unterschiede, die sich in der ethischen Terminologie Homers feststellen lassen, ganz untergeordnet. Wohl konnte in der Einzeldarstellung bei auffallenden Besonderheiten hin und wieder darauf hingewiesen werden, daß auch andere Gründe wahrscheinlich machen, daß die betreffende Stelle interpoliert oder mit dem ganzen größeren

Zusammenhang, in dem sie steht, jüngeren Ursprungs ist. Davon aber ist keine Rede, daß die ethische Terminologie in größerem Umfang der Lösung der homerischen Frage dienen könnte, so wie man etwa den Gesichtspunkt der Bewaffung für die Scheidung älterer und jüngerer Schichten fruchtbar zu machen versucht hat. Die ethischen Termini sind zu dünn gesät, ihre Anwendungsmöglichkeiten zu sehr durch den wechselnden Stoff bedingt, als daß man an ihrer Hand Ilias oder Odyssee Abschnitt um Abschnitt, Gesang um Gesang kritisch durchprüfen könnte. Auch wenn wir Ilias and Odyssee als Ganzes einander gegenüberstellen, läßt sich kein ausgesprochener Gegensatz feststellen. Inwieweit die verschiedene Schätzung der Klugheit sich in der ethischen Terminologie bemerkbar macht, ist oben besprochen worden. Weiter läßt sich sagen, daß die ethische Terminologie im großen ganzen in der Odyssee eine größere Rolle spielt, daß sie gegenüber den Ausdrücken, die das spezifisch homerische Ideal verkörpern, nicht so stark in den Hintergrund treten muß wie in der Ilias. Die Wörter, welche die kriegerische Tüchtigkeit feiern, sind seltener, die ethischen Termini häufiger angewandt. Man vergleiche, wieviel öfter κακός in ethischem Sinn, δίκαιος, ἀτάσθαλος, ὑπερηνορέων, ἀθέμιστος-ἀθεμίστιος in der viel kürzeren Odyssee begegnen. Wichtiger noch sind die neuen ethischen Termini, welche die Odyssee bietet. Natürlich kat es keinen Zweck, alles Sondergut der Odyssee aufzuzählen. Unter den in dieser Abhandlung zusammengestellten Ausdrücken ist auch vieles der Ilias Eigentümliche. Der absoluten Zahl nach, abgesehen von dem Umfang der beiden Dichtungen, ist das Sondergut in beiden Epen etwa gleich stark vertreten. Aber das meiste davon ist für eine Vergleichung von Ilias und Odyssee ohne Bedeutung, kann sozusagen gegeneinander gestrichen werden[1]). Für die Odyssee bleibt aber dabei ein entschiedenes Plus von gewichtigeren Ausdrücken: δυσμενής und ἀνάρσιος erhalten abgesehen von Γ 51 nur in der Odyssee ethische Bedeutung, ebenso μέγα ἔργον, εὐεργής, κλέος-εὐκλεής-εὐκλείη und ἀρετή[2]). Ganz neu sind ὅσιος, εὐεργός-εὐεργεσίη, θεουδής. Dieser Vorrang der Odyssee hinsichtlich der ethischen Terminologie erklärt sich vor allem aus dem verschiedenen

1) Die Bedeutung von πιστός, ἐπίορκος, ψεύστης usf. für die Ilias ist bereits gewürdigt worden.

2) Bei ἀμύμων, κῦδος, ἀγαθός, ἐσθλός, ebenso bei ἀμείνων, ἄριστος usf. ist die ethische Anwendung so dürftig und teilweise so zweifelhaft, daß hier von einer Gegenüberstellung von Ilias und Odyssee abgesehen werden muß. Das Plus, das bei einem dieser Begriffe für das eine Epos sich ergibt, wird durch ein Minus bei einem zweiten wieder ausgeglichen.

Stoff, was schon an einem einzelnen Punkt, bei der Besprechung von ὕβρις und der verwandten Begriffe, gezeigt worden ist. Die verschiedene Aufnahme des irrenden Odysseus, das Treiben der Freier, die Art, wie sich Penelope, die Dienerschaft, die Hirten zu ihnen stellen, die Gegenüberstellung von Penelope und Klytaimestra, das alles sind Motive, die reiche Gelegenheit zur Anwendung ethischer Termini geben. Auch in der Ilias gewähren ja einzelne Bücher, A, I, Ω, des besonderen Gegenstands wegen, den sie behandeln, eine reichere Ausbeute an ethischen Begriffen. Vermuten dürfen wir, daß die reichere ethische Gedankenwelt der Odyssee doch auch teilweise mit ihrer späteren Entstehung zusammenhängt: Das sittliche Bewußtsein hat sich im Lauf der Zeit weiter entfaltet und hat sich neue Termini geschaffen, die dem Dichter der Ilias noch nicht zu Gebot standen. Wie weit bei der Odyssee für Wahl und Einzelausgestaltung des Stoffes, für die Bevorzugung kleinerer, mehr bürgerlicher Verhältnisse die Individualität des Verfassers, die Umgebung, aus der er hervorgegangen und das Publikum, für das er gedichtet hat, von Bedeutung gewesen sind, das sind Fragen, die wir aufwerfen, aber nicht beantworten können.

Lebenslauf.

Ich, Martin Hoffmann, bin geboren am 13. September 1883 zu Schöckingen im württembergischen Oberamt Leonberg als Sohn des Pfarrers Ernst Hoffmann und seiner Frau Marie, geb. Raur. 1893—97 besuchte ich die Lateinschule Korntal, 1897—1901 die theologischen Seminare Maulbronn und Blaubeuren. 1901 bestand ich das Konkursexamen zur Aufnahme in das evangelisch-theologische Stift in Tübingen. Hier widmete ich mich von Herbst 1901 ab 8 Semester dem Studium der Theologie und legte im Sommer 1905 die erste theologische Dienstprüfung ab. Darauf war ich ein Jahr im Kirchendienst und ein Jahr als Hilfslehrer an der Latein- und Realschule der Gemeinde Korntal tätig. Herbst 1907 wandte ich mich dem Studium der klassischen Philologie zu. Ich studierte zuerst 2 Semester in Göttingen, wo ich besonders bei Leo, Pohlenz, E. Schwartz und Wackernagel, dann von Herbst 1908 ab 4 Semester in Tübingen, wo ich bei Gundermann, R. Herzog und W. Schmid hörte. Herbst 1910 trat ich als wissenschaftlicher Hilfsarbeiter an der Universitätsbibliothek Tübingen ein, wo ich noch jetzt, seit 1912 als Hilfsbibliothekar, tätig bin.

Die Anregung zu der vorliegenden Arbeit verdanke ich Herrn Professor Dr. Wilhelm Schmid in Tübingen.

